الحمد لله لم يلها لبق

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بامن تقدس ذاته عن احاطة الافكار • وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار • نحمدك حمدا نضرت في رياض القدس زهراته • وانتشرت في محافل الانس نفحاته • ونصلي على من ولي فوق ما يسعه الافهام • واولى ما لا يحيط به الاوهام • وعلى آله الذين هم كسفينة نوح من ركبها نجا • واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى • وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان الشرح العقائد النسفية للملك الفهام • والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني • لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر به الفحول • وتناولته ايدي القبول • فاما طواعنه الغواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والالمعي المدقق • اللطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر • وسهرت لاجله اعين الدياجي لكن ما اتوا بما يبرد الغليل ويشفي العليل • لما ان ابكاره ابية عن خطبة كل عازب ولخدراته محتجبة لا تجلى بكل طالب فصرفت رهنه من عنفوان الشباب في حل مبانيه • وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقق معانيه

فقيدت اوابده • وانست شواردة • وحققت مقاصده • وبينت مصادره ومواردة • اخذا لضيع القاصرين • ومجيبا عن شبهة الناظرين • فجاء بحمد الله موافقا للمأمول • وتم بعونه الله طابقا للمسئول • ثم الحقته بخزانة من تقلد بايادي الاواهل الاحسان • وازال بكرمه الضنة عن ازمان عمر باع الخافقين بحسن معدلته • وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته • وهو النبير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة • والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة • مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك • مؤسس مقاصد الفضل والعلم • ومرصص قواعد الجود والحلم • مجاهد الكفرة العناة في الله حق الجهاد • وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد • رجوبين بقذف النبال والرماح الهواطل • هنضالها نف قل جاء الحق وزهق الباطل • مربي العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازي ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل • بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتنطيل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته • والعناية الوعرى من دولته • ولقد تاسبي بهداية في جمع الاحوال حتى نودي من وراء سرادقات الجلال • ما اولى احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت فهو الملك الولي القائم على القطب المجتهدي والاوحدي المستسعد بترويج الدين الاحمدي من التجا الى جنابه فقد فاز شرفا عليا • ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا • لا زال عتبته ملتزم الاكابر • وسدته ملثم شفاه الجبابرة • اللهم يا لطيفا بالعباد • ويا رؤفا بوم انشاد • يا رزقه الاستقامة ولسداد بحرمة النبي وآله الامجاد

قوله الحمد لستاهله اي المستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل

وقال القاضي ما تشبه الفاتحة لا يستاهل لان يحمد اي فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية
ولم يرد المتاهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوضعي العام ذهابا الى انحصاره في
ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته تعالى في قوله تعالى واسماء ومانا قصدا الى الوصف
اي شيء اتصف بالبقاء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين ورودا
لا وقد ورد في الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي
من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص
وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعى وهو اسم يوضع موضع المصدر لتقول
صليت صلاة ولا تقول تصلية والتصلية درود فرستادن والسيد من ساد
قومه يسود سيادة فهو سيد فيجمع على سادة كسرى وسراة ولا نظير لها
يدل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل نبيع وتبايع وقال البصريون فعيل جمع
على فعلة كانهم جمعوا سائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس
كجيد والقياس بلا همزة كما في الصحاح وآل محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل
بيته وقيل الارجح ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة
وفي رواية انس سئل النبي عليه الصلوة والسلام من آل محمد قال كل مؤمن تقي
كذا في الشفاء والصحب جمع الصاحب كراكب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى
صحبت كردن ويارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم
مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم المسلمون رأوا النبي عليه الصلوة والسلام فذكرها
بعد آل تخصيص بعد تعميم او تعميم بعد تخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر
ويؤنث قال تعالى قل هذه سبيلي وقال تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد
بها سننه وآدابه واخلاقه قد ذلك جوابا اما باعتبار الاجتهاد والالهام وهو اما اسم
فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى فذلك والبراس بكسر الباء وسكون الراء الموحدة

المصباح

المصباح على الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء وايها السارى
من السرية بمعنى شب رفتن من حد ضرب منادى بحذف حرف الندا ورفع معترضا
شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى في ظلمة الليل في تحيره
وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل
لفظ المشبه به في المشبه وجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة
كتاب خبر مبتدا محذوف اي هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا
والمكامن جمع مكمن من كمن يكمن اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اي المواضع
الخفية غاية الخفاء واوان الحين والجمع اوانة كزمان وازمنة والدعة السكينة
والجادة بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن
والتعمية عميت عن البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر وصله من
عمى الامر اذا التبس والالغاز من الغز في كلامه اذا عمى مراده والاسلم الغز والجمع
الالغاز وحمت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحوميا
اي دار وما مصدرية ورمت من رام يروم روما طلب عطف عليه واراد بالشين
المسائل الخالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع
او اراد بالحرف المنقوطة وغير المنقوطة ذكر الخاص واراد العام والمعرجين عارمت
تصحيح الفاظه حوما عن السقم اللفظي والمعنوي وفي الحقيقة اشارة الى ان في
خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ
اتحفت وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالوجه اتحفت به
بزيادة الباء في الصحاح اتحفت بما اتحف به الرجل من البر والتحفة ارفعة واشرف
فان ضمت قصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة
التباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض الصاحب لطف الوزير

لانه بصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي
يرجع الاحوال الناس الى رسمه واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه
يطوى على صيغة المجهول من الطي بمعنى درنوديدن من حد ضرب الفج بفتح الفاء
وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البئر والفج
الوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين عليه به مع تحمل المشاق بسبب
من الاستقبال بشواشدن الامال جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوي الامال
بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى
بابه انفس الآمال السحيق البعيد بابث من الباهات وهي المفاخرة والتيجان
جمع التاج والهامة الرأس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام
ازار ورداء شبه التيجان والحلل بشخص ذوي مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق
الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمن ان الوزارة والامارة
قد استقر في مقره وتمكنت بذاته لعل وجه جمع تيجان والحلل الاشارة الى حيازته
جميع وجوه الوزارة والامارة ولي فعيل من الولاية من حد ضرب التاج الولاية
والى شدن والنعت وال وفتح الواو وهو الوجه وكوز كسر الولاية دوست شدن
والنعت ولي وكسر الواو وهو الوجه وكوز فتحها فعلى هذا الصواب وال الكسر ذكره في
المواقف الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الايادي
جمع الايادي جمع اليد بمعنى النعمة فالنعم عطف تفسيري له شبه بهيئة تربية العلماء وترويجه
للعلوم وحفظها عن الضياع بهيئة من اخذ ايدي آخر عن المزلة وحفظه
عن الوقوع فيها فقوله اخذا ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام محدود العلم الصغير ويقال له البرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة
الى احيائه اسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري

الفج العميق هو الطريق البعيد وطي الفج الشيء هو ان تقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا تعود كذا والعجل بالفتح

والامارة بالكسر هي صيرورة المرء اميرا وقاعة الانسان قوة م

الالوية م

للالوية

للالوية وكوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام حائز بالحاء المهملة والزاء المعجمة
اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة
بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر ان تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون
بها والمفاخر جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول لا من لفظه
للتقرير وكوز ان يراد بالاول المكارم الحسنة ومن اتى النسبة يقال فخرته افخره
فخرا اذا كنت اكرم منه ابا وابا الاول والاخر يدل على الرياسات والام
عوض عن الضمير حاوي الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها والمدارج
جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذاهب والمسلك النفاذ فعال للمبالغة من نفذت
الدراهم اذا اخرجت منها الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة
ارتقى والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو
الوسع والطاقة وقوله بل حد الامكان اعراب خارج عن حد الامكان الدلالة
والدلولة راه نمودن والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله
من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين
الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدل والوهم
مفعوله وما في ما خيل نافية الخيل والخيلة بند اشتن وطيف الخيال
مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورة كالخواب بند
والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو الناظورة مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دوت الكتب جمعته
وقربت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء ينظرون اليه والامامة تبين لما يأمره وقد يقال
هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع اصف
علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور به من كونه وزيرا

الدلولة م

قوله طوى بمعنى الطاقة ثم ابدع شعرا عجيبا وهو قوله
هذا الوزير بوزن بحر الكامل وهو منفعا على ثلث مرات
هذا اجرى الاخاذ في اجراء بشكلين تارة متفاعلن
الاداة المستعمل بالهمزة تحته
وتنقل المستعمل
من الخيل بمعنى التخيل وطيف الخيال ما يخيل في النوم
بمعنى عالي واضافة اضاءة الصبح الى الوهم باعتبار ادراك سمو حاله
ابن صيت الجلال عن ارتبيت حال التعقل
الديوان اصف ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن
في الصحاح بالالف واصف بفتح الصاد هدية وجيا
وزير سليمان عليه السلام

قوله كفى به مرجع الضمير ما يفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول
ومضاف الى المضاف الى هو موصوف والمعنى لا حاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية محمد وحده دليلا قوله في الاوج هو نقطة
من النقط المفروضة في تدوير الكواكب والمراد هنا ما في تدوير القمر وشانه انه اذا اجتمع القمر معه يكون بدر المقابلة الشمس
ح فاستعار الاوج لاعلى المراتب الذي هو الوزارة ترشيحا فتامل قوله زاخر يقال زخر الوادي اذا مد جدا والمد السيل والنوال
العطاء قوله عالم بجياله اي بازائه والمراد
انه فريد فيه كانه لا يوازيه احد غيره قوله سبحان
اسم لا فصح شواء العرب حتى قيل في حقه انه
كان لا يكرر لفظا وان تكلم سنة كاملة ولو
اتفق ما يوجب التكرار كان يعبر عنه
بلازمه وعي بالفتح عاجز بهشتي نقله

عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد
الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمودا اهل الفضل فاعل كفى والباء
زائدة وبرهان مفعوله ويجوز العكس والباء ليست بزائدة كما في قوله عليه السلام
كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله لما للملابسة فيكون الجار
والمجرور من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسببية وح الاوج حال من ضمير كامل
على قدم عليه رعاية للوزن ويؤخذ المبتدأ المحذوف اي هو ملتبس بكماله او بسبب كماله
بدر كامل حال كونه البدر في الاوج والزاخر الزائد والى المعجمتين والراء المهملة
من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله
في كل علم متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع وفي فن متعلق بجياله
اي بازائه وعالم بفتح اللام اي له من الحلم بكل العالم سبحان اسم رجل من
وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل من العجائب
من العي خلاف البيان وقد عي في منطقه وعيي ايضا عيي على وزن فعيل وعي
على فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني
كان اجود العرب والبليغ الحسن البلوغ وهو الوصول من حد نفر والبخل ضد
الجود والافضال الاحسان والتدبر في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته
والثاقب المضيء ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم ليس لمسك لفظه
مؤكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الانتفاع وبذل
وهما اشارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريبة فيه والسراة
والتراجم ابنوهي كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو ساكنة الجيم ما ارتفع
من الخدين ومتبرقع اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع وفي جعله افعاله
مطلقا برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله حمد فشا ماض من الفشو اي كثر

الاقبال نقيض الادبار والمراد الرتبة العالية بهشتي

لبناسه

شدن

قوله غرة الغرة الاولى بضم المعجمة ثم فتح المهملة والثانية خلاف الذلة قوله علم العلم اي رايته قوله ولا زال ناقصة
ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضع الذي منه ينال الماء واضافته بيانية وهو اسم لازال وضرعها ماء بطريق
اطلاق الماء على مورده مجازا او على حذف المضاف اي مورد ماء كالا يخفى والمدين اسم قرية شعيب عم مستعمر هنا لمعنى
الجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جمع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة قوله يوجد الجملة حال من الضمير المجرور اي الاسم
والاية الجماعة اول مفعولي يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقي المطالب تحصيلها وعدم اضاعتها قوله ال سماك
بكسر السين السماكان كوكبان نيران والسماك
من منازل القمر والسعود ضد النحوس
والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثني
عشر المختلفة شرفا ونحوسة بالنسبة
الى ابعاض الكواكب بهشتي نقله الله

شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية و
تخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغزالية الى ما وفيه
من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهي
الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك
التشبيه والاية الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين
وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقيقة والسماك
كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته
الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل وبالجملة فالى ذكر السماك والكواكب
والبرج والشرف من لطافة ملازم الستر كالراس ولي الاعانة وكفى به وكيلا
جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يتوهم
مما سبق من التجاء في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير
قوله البحر في الصحاح البحر العالم المتفنن ونقل عنه البحر البليغ في العلم كانه بحر
الشيء علما وعملا وقد يقال بحرت كتابا كذا اعلما ان علمه حق العلم كما ذكره
الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال ان لفظ يوما في قنبر بابت انتهى يعني ان البحر
بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من البحر وهو في اللغة مثل الذبح في الخلق
والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا
لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم البحر بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان
الماخوذ في البحر ليس الا كمال العلم وليس المراد الا في اولية العلم وتكراره فان
الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامله الله تعالى ان جزاه على عمله بالطف
بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة الفاعلة الخطير مالا قدر
له لا يقدر هنا بمعنى العمل
اختيارها للتعزيز و
المبالغة سح

والراح سح

قوله الناس بدل والاولى بيان حسن اخلاقه
وعدم الجرح وشبهه كان الشاعر اشار الى ان بذله
وعطاياه وجناته والوجنات ما ارتفع من
الخدين قوله تعالى الضمير راجع الى من يسقون ومتبرقع
اي لابس البرقع والعمال معصورة بالالف والنون والمعنى
ان اقواله وجناته من اثار افعاله الحسنة بهشتي

كذا في الصحاح قوله بعد ما يتيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن
اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني متلبسا ومتبركا
وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع
موقع المفعول لابتدأ بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها
ابتدأ كذا افاده الشه في حواشي التلويح ووجه ذلك بان الحق البتركي في
تصنيف الكتاب كله باسم الله لا بحمد والله قوله في تعقيباه اي في ذكر الحمد
بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد
ما يتيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي
في ايراد الحمد به بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن
النكات المذكورة وان تلك النكات المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره
على غيره من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الشه بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا اعلى ما قال
الفاضل الدواني في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله
انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد ولم يورد بعده شيئا آخر اداء لما ولا خفاء
في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولانه كرر بعدها امرا آخر
بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشه في التلويح وان ليس الامتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله
بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتدار في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن
في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة النمل بعد حمل الباء
في التسمية على الملابسة هذا في التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على سنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في كلام المجيد به دون لزوم التيمن

ويجوز نحو

في حق

في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فلا
التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرها
وفيه امتثال لحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء
بالتسمية والثاني تأخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول
علو شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال الحديثين
وبما ذكرنا ظهر ان ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين ليس خرقا للاجماع
لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح
البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتبة رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد
ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انه ابا الحديث ابا هريرة كان يرى
بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله
الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد
بالحمد ذكر الله لانه صلى الله عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية فقط دون التحميد ولهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والتواليف
ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل
الحلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر البعدية اقول لا يخفى ان
ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي بحمد الله
وغيره مبتدئا بالحمد لله ومتمثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت
اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان الاولوية
في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب
يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد بشرط عدم التعقيب فهو باطل لانه ممتنع ولذا قيل
ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الا بذكرهما بهما دون
التعقيب **قوله** وما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه التصدير
وعن بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به
ولا يتصور بالاولين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر **قوله** قد فرع اما كل
الابتداء على العرفي الخ يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء
قبل الفعل وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية
والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في
ضمن الاضافي فلا حاجة الى ما قاله الفاضل الخلخالي من ان المراد بالابتداء الواقع
في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد من عبارة المحشي
واذا المناسب ان يقول اما كل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي
او الاضافي **قوله** او كل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى
جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس محض القصر الحقيقي
والاضافي فلا يرد ما قيل ان كونه الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ
الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي
ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقدم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه
في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ
من بعض **قوله** ولك ان تجعل الباء للاستعانة يعني ان المراد بالابتداء في كلا
الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء
بل هو باء الاستعانة فيفيد المعنى ان كل امر ذي بال يبدأ ذلك الامر باستعانة

السمية

التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور
متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر
لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والتسمية جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة
في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ويمنع
ادخال الجزئية فعليه البيان ● ويلزم تركه التأدب باسم الله لجعله آلة
لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة
ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه به كنه فهذا رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة
بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل
على التبرك قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء
مستعينا بآخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافي وليس كذلك لان الابتداء
مستعينا بالتسمية وجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا
بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء الشيء باستعانة التسمية يوجد
في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه
وكذا الحال في التحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستفتاح بالذكر الحاصل بذكرهما
وهو باق من اول الشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ
فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم
وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار
على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها
واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون
المبتدي بحيث كان يقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما

قوله او للملابسة ان يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة وان ابتداء المحمول
في كليهما على الجنس فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده
يكون اجذم واقطع اي لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة
دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس
بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين الذكر بالبسملة والتلبس
بهما لا يكون متلبسا بالتحميد ولو تنكس لا يكون متلبسا بالبسملة وحاصل الدفع
ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بان
يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد
جزءا من الكتاب ويذكر البسملة قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما
فيكون آن الابتداء آن التلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان
آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه
جزءا منه واما بالبسملة فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله
آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد
من البسملة والتحميد زمانا لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس
بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي الدفني ولنا
ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود
من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدئ او المبتدئ بهما لا ملابسة الابتداء
بهما اقول ذكر المحقق جمال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال النحاة الباء للملابسة
نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها كمررت بزيد فالمعنى

قوله نعم وقوع اه الظاهر ان يقال ان الملابسة تعم ذكر الشيء ملابسا بالبسملة وذكره قبل الابتداء بلا فصل لانه ايضا ملابسة للابتداء بالبسملة تقديرا . منه

الدور

الدور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول
المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيدا اصل
امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف
امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة
انتهى فعلم ان باء الملابسة يستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى
المقارنة والمباشرة بدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده
بعض الفضلاء ان باء الملابسة يستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه
وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن
وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من البسملة غير منافية كما علمت في
امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما
ما ذكره بقوله مع ان الظاهر فقد علمت ان المراد آن تلبس المبتدئ لا آن
تلبس الابتداء مع ان المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما
فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة
بخصوصها اما اذا حمل على الملابسة المشترك بها كما هو الحق فلا حاجة الى جعل احدهما
جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما كان المبتدئ مما يمكن ان يكون
احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وقيل ان التلبس على وجه الجزئية
يفوت ما هو المقصود من جعل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف
فعند المحشي لم يعين جزئية البسملة بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب
المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ التلبس بهما
الا انه يكون التيمن بهما ولا مدخل في هذه الجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون
الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدئ بحث كان وقع الملابسة بهما

وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء ابا
بالى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه
كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان
التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان آن الابتداء الذي هو بعينه
ان التلبس بالتحميد ملاصق لآن الذي هو آن التلبس بالحرف الاخير من البسملة
فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو
بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم يابى من هذا التوجيه ايضا قوله
الظاهر الباء صلة التوحيد يعني ان الباقي قوله بكمال ذاته آلة لا يصال معنى التوحيد اليه
والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي
او للالصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج
الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحيد المتعدي بالباء
الانفراد والاستقلال بدخوله يقال توحد برأيه اي استقل وتفرد فمعنى المتوحد
بكمال الذات المتفرد بكمال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه
واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت به دون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما
لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير
في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما قوله
او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء
المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام
الماهية انتهى قال البعض الافاضل هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات
الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية بالشخصية القائمة

بيان معنى الصلة

بذاتها فلا اقول لا معنى حينئذ لوصفه بالتوحد فيه اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية
فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وبهذا الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون
للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا للايصال اليه والجار والمجرور ظرف
مستقر حال من ضمير المتوحد في معنى التوحد بكمال الذات المتصف بالوحدة حال
كونه متلبسا بكمال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول
الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف
مستقر ظهر وجه التفاوت بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه لم يكن
وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد
او لم يجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة
لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى
الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الالصاق حتى يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق
قوله في آن حين اذ كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة
لانه كلام البليغ وصيغة التفعل اعني المتوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في
قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ودخل من الغير كمسح الآء ومعنى الصيرورة ان كان
هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اضافة تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال
فلابد من تجريده عنه لاستحالته عليه تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى
ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف
اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان اي اختاره
على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا مما في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال
لان الفعل الذي يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد
اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول

بيان معنى الملابسة

من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابلوه بهما
لان فيه خصوصية زائدة وليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة
ليس معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه
الدفع ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال
الى حال فاستعملت صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهذا الاغلب في استعماله على ما
ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر فيه معها
خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا
فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي الدقيق ان كون المعنى الاول
من فروع التكلف محل بحث قوله لمعنى التوحد بكمال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية
اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني يكون معنى التوحد
المتصف بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان
يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في
الذات والصفات بلا دخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال
عبارة عن الصفات السلبية وهي كمال الوحدة واما على تقدير حمله على التكون
فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه مع انه كرر كلام المحشي موافقا
لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الكلنبوي في توجيهه ان معنى قوله في ان جعله اذا تقرر
انه يجوز ان تكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل تجيء للصيرورة
مع الصنع كقطعه فتقطع او بدون الصنع كتحجر الطين واما للتكلف ولما اشتمال
كل صيغة التفعل في شانه على الكلفة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا

وجب التجوز فيها بان يحمل على الكمال كما في التكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة
والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع
فلانه ان اريد معناها الحقيقي اي يكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر
واما اذا اريد مطلق التكون فلان الصيرورة لا يستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز
اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على ارادته واذا كان صيغة التفعل
في شانه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحد بكمال الذات على تقدير ان يكون الباء
صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا عاريا عن الكمال وعدم
شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة
جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا
فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة
التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله في ابي عنه اباء لا يخفى على ذوي الفطانة اذ
المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفرع واما ثالثا فلان قوله بدون
الصنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير
مستدركا اذ يكفي حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف
بل يحمل على هذا التقدير لانا لا نم ان صيغة التفعل يجب الاستعمال مختصة في الصيرورة
بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا
فتقييده بقوله بدون صنع مع تاييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد
محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب
الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى
عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد
على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله لمعنى التوحد بجلال الذات خدم شركة

الغير في جلال الذات او الذات الجميلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة
الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها بتجوزا على الكون
المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون ليس باعتبار
التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حصصه قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية
الحمل على الكمال مع ان مؤديهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف
بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته على تقدير الكمال المتصف بالوحدة
الكاملة وهي التي يكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف
بها بل الحمل على الكون اولى لانه على الحصة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم
وارادة اللازم تامل قوله الاولى كون الضمير له اي اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة
لان ضمير حجة اما ان يكون له او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع
الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير له يفيد ان
آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين حجج الله جميع
المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد
بجميع حجج الله الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول
فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج
الله او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المختصر ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير
راجعا الى الله واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال يفيد ان آية نبينا
ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يحمل اضافة
الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج
جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو من هذا التمدح اذ يصير المعنى
المؤيد بساطع من جميع الحجج التي اظهرت على يده وهل تمدح فيه اذ سائر الانبياء عليهم السلام

انما مؤيدة بحجة ساطعة من جميع حججهم او بحجهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه
وبذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله فساطع حجة من
قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير له افادة ان
آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان
سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والا فانها غير مشعرة
لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بما قلت
لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى الكل كما يقال
هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى الكل نعم انها لا يدل عليه بطريق القطع
لكن المقام خطابي يكتفى فيه بالظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله يفيد ان آية نبينا
اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس
اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي
آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وليس
المراد كل واحد من حجج الله المطلقة ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء وكذلك والا لصار
المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع
جميع حججه بل سطوع بعضها وان هذا الاول على ما نقل عنه الى شيء على قوله فساطع حجة
من قبيل اضافة تباين من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول
يكفي انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي
جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله التي جاءت بها
الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المدح واظهار شرف
مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع وان كان بعض تلك الحجج
حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله يفيد ان آية نبينا الخ بما اراد

لفظ الآية وما نقل في الحاشية على قوله فاطع حجة اما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد
صلى الله عليه وسلم فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قرر فافهم قوله اما على توهم اما او على تقدير اما
والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة
في النظم بواسطة اعتياده بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها
مقدرة فيه ويجعل الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين
ذكرهما السيد الشريف قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ صرح بان
تقدير اما شرط يكون ما بعد الفاء اذا او نهيا ذا قبلها منصوبا كقوله تعالى وربك
فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لا جل الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ
الرضي في قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فسيقولون قوله بطريق تعويض الواو متعلق
بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اول الكتب اما من الاقتضاب
او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على
تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء
مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم
الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة ويجمع ان السابق
تمهيد التاليف وهذا بيان سببه والظرف معمول اول المفهوم من السياق
قوله كما وقع في عبارة المصباح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين ذكر بعض
المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة
يجوز الجمع بينهما ومن الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح
من ان الفصل يؤيده قول خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب
فلم يكن فيه لان كون [illegible] القواعد جمع قاعدة وهي الاساس اعلم ان العلوم

ايضا

ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف
اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون
كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب ان يؤخذ
جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا كانت
كمسائل الالهي العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات
الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب
والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها اما ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف
على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل
ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام
اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية نقل عنه
فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون
الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام
اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقضية الثانية
تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ثم وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها
يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس
الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله
وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد
من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فلتامل انتهى
فاذكر اولا ابطال التوجيه المذكور لكونه اساس الاساس فانه يستلزم اساسية

الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا لتلك المسائل
الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم
اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه
اللهم الا ان يقال الحق منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها
يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه
فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره
ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس
الكتاب الذي هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس
الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساس فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب
اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على
المسائل الاعتقادية ثم اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل
وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث
النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع فكارة
اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته لذاته
وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس
باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم
ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر اخص منه
على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا قال ولو سلم الحصر المذكور
فمعقول الخوض بالاعتبار يتحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب

والكتاب

والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فالازم توقف العقائد من حيث
الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه
منع الحصر لانم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان
يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه
المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا
فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه
خارج من طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر
مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا واجاب تارة عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى
اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا
بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله
لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية
لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض
اخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب
اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقائد
من حيث هو اساس وفيه ان معنى اساسية هو التوقف من اي جهة كانت
فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فتامل هذا
قوله فمن هذه القرينة ترقى في المدح تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد
الكتاب والسنة فمن هذه ترقى في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام
لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة بكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا باعتبار

ترفعهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما
اساس اساس العقائد الاسلامية قال المحشي الدوني وفيه ان قوله هو علم التوحيد
بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة
للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الشرف بالوجه
المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على
الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل
من القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون الحصر بالنسبة
الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في
القرينتين قوله ويمكن ان يقال الخ يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي
الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
تلك الادلة بناء على ان استدلالها لتلك ~~العقائد~~ العقائد وصحتها وفسادها
يعرف بالكلام لان مباحث النظر مأخوذة منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس
العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا
مباحث النظر مأخوذة منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق
اساس عقائد الاسلام وايضا البين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها
فيها واعلى العلوم ما يبين فيها نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل
احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان
مباحث النظر الخ لك ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة وافادته الدليل عليها
انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشرح
وارجوا ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها
العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد

لانها

لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة
تركناها مع ما ورد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك المسائل
المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة
لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة
لم تنف الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد
دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم
انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها
ليست زائدة على ذات الواجب قوله نسبة الوسم حيث قال الموسوم بالكلام قيل
هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد
بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع اعتراض ينشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى
لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام
فتخصيص الوسم به يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم
يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كونه كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم
بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو الحفص الموسوم بعمر
قوله من فوائد اشارة الخ ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف قوله
لان الله تعالى ان الاحكام التي شرع الله لعباده من الاعتقاديات والعمليات
من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اي ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال
املت الكتاب واملته اي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه
مفتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تاخير
الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء ونقل عنه

لزوم الايمان متقضايه ولا يزلزله شبه المتشابهين
وكانتظام الامر المعاش بالمحافظة على العدل
والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه
لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب
المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد
كذا نقل من استاذي
محمد افندي الطرابلسي
بابن مفتي اولد

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها على طريقة
والحال ان الله من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سميت يعني ان دار السلام
وكيف اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الافات او لانهم مخاطبون
بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء
الله تعالى اضيف الجنة اليها تشريفا كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ
السلام صفة مشبهة ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في البداية والسلامة
اي في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقايص قوله فوجه تخصيص يعني اذا
كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسمائه ظاهر
لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلام ففي كل منهما معنى السلامة
قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي
هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية
مرشحة بان شبه في نفسه المقال بحال كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمال
واحد قوله ولا تعدد المتبوع نقل عنه وهذا جواب سؤال وهو ان الاعراب للتابع
يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولا تعدد الخ وحاصله ان
المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه
قوله بان الجملة الثانية انشائية يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل
جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعني وحسبي
جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز
عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير
جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبي فلانه وان حصل المناسبة بينهما لان كل منهما
جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله

ورد عليه بعض ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والحق
انها انشاء بالكناية لا الاخبار بانه تعالى كافي نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل فنقل
الكلام الى عطفه على قوله وانه الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فنقل الكلام
الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول جملة وانه الهادي
ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية
كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني
العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله
قوله وايضا يجوز عطف النقضة على النقضة يعني عطف النقضة على النقضة على ما بينه السيد
قدس سره نقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة
لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير
نظر الى كون الجمل خبرية وانشائية فعلى هذا يشترط في عطف النقضة على النقضة ان يكون
كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي
اراد بعطف النقضة على النقضة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى
من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مجوز في شرح التلخيص في بحث الفصل
والوصل ووصف بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند
هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولم يكن
جعل وحسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف النقضة على النقضة بشيء
من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي
من قبله ثم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد
اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو وما ويهم جهنم وبئس المهاد قوله ورده

بعض الفضلاء ورد سيد المحققين رداً له هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز
عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما قدما لينات المعطوف
عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح
وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر
مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ واما لم يتعرض السيد لهذا الاحتمال لانه لا يتم
على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف
في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يكن
بقول نعم الوكيل يقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية
التي خبرها انشاء انشائية كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين
نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب
وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل
واعترض شارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء
المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير اخباراً بالمدح الخاص وهو انه يقول
في حقه نعم الوكيل قوله وانما يكون اخباراً يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز
عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يكفي لانه وان كان اخباراً لكن له محل
من الاعراب لوقوعه خبراً للهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من
الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو انما في صورة يكون
للاخبار محل من الاعراب لا الوجه في جوازه قلت الوجه ان المحل الذي له محل من الاعراب
واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات
الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة

التي

بعض علما ديار

التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي
بلا تأويل يحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول
هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره ان رجل جيد فح لا اشكال
في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه عطف الانشاء على الاخبار
الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم
الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا
قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون
مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل
الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على
فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام
الحاكي ان قالوا حسبنا الله نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه
يصح العطف اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب
الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة
بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد
القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان يصح العطف
هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب تكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه
وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة لانشاء التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية
قوله ويرد عليه ان على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف
المذكور فظاهر انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون دخول الواو معطوفا

على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا لينساب المعطوف عليه فان حسبنا خبر
وانه مبتدأ لان الحب بمعنى المحب واضافته الى ضمير المتكلم لفظيه والا فالمبتدأ
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء واما مقدما
رعاية لقرب المرجع وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما
تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد
لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله ولم يذكر فيه اسم الله
مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا
الى تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في وهو حسبي
ونعم الوكيل وعلى تقدير ان الخبر لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين
وهو ان يكون المخصوص المعد مبتدأ وهذا التقدير كاف لنفي مطعنه ودلالته قوله
او لعطفه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الله
بتقدير المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه يكون خبرا عن المفرد
والسيد قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به
في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار وهذا ثم بعد تسليم كون
الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف
بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية
الخبرية فيقال عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم
فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على
الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده
المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض

ولو ان

قال الاستاذ العلامة بعد ما ذكر ما قال المولى قدوة احمد في حاشيته من قوله اعلم ان النسبة الحكمية عند الاخر القول اقول وقد وقع مثل
هذا التعبير اعني وقوع النسبة او لا وقوعها من القطب والشريف المحققان تقرر مذهب القدماء فلا بد ان يحمل الاخر على صحيح يوافق
مذهب القدماء فانظر الى ما قاله السيالكوتي قال المولى السيالكوتي يعني قد يطلق على نفس النسبة الخبرية ايجابية او سلبية الى قوله
والالزام ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة اقسام اقول هذا تحقيق حسن يظهر حقيقته بملاحظة ان المحققين حكموا بوحدة
النسبة في القضية بعد اثبات المتأخرين نسبة ثانية هي وقوع النسبة او لا وقوعها والشبهة ان اللاوقوع بمعنى عدم المطابقة لا نفس الامر

ولو الزام فلانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن
لا عراضه موقف لجريانها في حسبي ونعم الوكيل قوله بحكم معان ثلثة تعني قد يطلق
الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية هذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك
تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول
وهذا اصطلاح المنطقيين واعلم انه قد تحقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هي
الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد السلب والايجاب
وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس
الامر بل باعتبار انها تتعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى نسبة حكمية
ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية انتسابية لانها الى الحاصل اعني الثبوت
لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور
باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فيه فهو الشك وان اذعن
بحصولها او لا حصولها فهو تصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة
الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني
يحتمله والثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى الاول ليس امرا مغايرا للوقوع
واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله
نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب
والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب
او مورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
صرح بكلامه الاطلاق في شرح الشروح وان يعني قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر
السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب

وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية ليست
واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك
الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك
وقوع النسبة او لاوقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها
الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها نفس ادراك
وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك
ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع
وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا يثبت له دليل
لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه
واراد به ههنا الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح
السيد السند قدس سره في حواشي العضدية سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب
او من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب الشيخ الاشعري
من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية متعلقات الكلام وتنوعه في الازل
امرا او نهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيء لفهمه
فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان
بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم معنى تنوعه في الازل وهذا اعني ما قال
ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه او ما خوطب به
اي ما ثبت المخاطبة وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم
ما حكم به وح نعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم

على ما يوهم

على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق
بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب
الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع
الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار
تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع
وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك
وهو الايجاب كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى
التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالنصوص المثبتة لافعالهم
والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان
الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ
الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما
هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر
الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا المبحث قوله
كالوجوب والاباحة وكونهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب
ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم حينئذ
هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالنذر يقال اوجبه
فوجب فالتمثيل ح مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب
والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون

ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار
هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التنقيح قوله وهذا الاخير غير مراد هنا يعني ليس
المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يمكن علم
الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل الاعتقاد ولو تكلفنا
وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم
بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص
باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد
يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك
في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى بتلك الاحكام في القرينة الاولى
كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من
معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها مستفادة الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم
عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من
جهة الشرع لم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا عنها فخص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات
تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل
تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق
في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات
بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان
الوجوب وتحقيقه الكلام في غاية الندرة وهو ما شق دليلهم النظر في معرفة الله واجبة

[illegible]

[illegible] واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله واستدراك
قيد الشرعية لان اخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعا اللهم الا ان
يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله
وينال الخطابات الشرعية او يقال في اثناء لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم
ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم
المطلق قوله فالمراد بعض اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول
اعني النسبة الناقصة الخبرية وتوجيهه اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني
الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها لا يتكلف
فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني تعلق الكل
بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني
فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده
قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول
قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله او الثاني يعني ان المراد اما المعنى
الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع الخ والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل فالمعنى
المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل
المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد وح يكون التعلق
تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة
كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ
يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات

وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل والملكة اذ في حملها على التصديقات
يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العملية بمعنى ما يلحقه منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق
على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل
بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى
ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه اعني التصديقات المخصوصة
او جعل التصديقين على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين
اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف
القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لا بتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب
الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن العلم لان وجوده وعلمه وتوحيده
وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتقاد اذ كثيرا ما يعارض
الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كالالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي
المفيد للعلم اليقيني فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر
اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى غيره على اي وجه كان فالامر في صحة التعلق في كل المعنيين
ظاهر اذ يجوز ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل المعنيين بكيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية
بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التأويل في قوله بالاعتقاد واما ما قاله الفاضل
المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقد
وان اريد به مطلق التعلق اذ العمل يتعلق بالادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك

فليس

فليس يستقيم اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط
لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها انفسها
كما حققه السيد السند قدس سره في شرح حاشية المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس
العمل يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بالعمل ايضا
لكونه معروضا لها فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها
بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب
والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها
بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال غالب الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة
بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون
متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان
يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والكيفية لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة
وقد وقع في شرح المقاصد بدل لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته
انتهى ولما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل
لا تصحيحه او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله تعلق غالب الاحكام الثابتة
لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله
تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه المثبتة ومعتبر
معها كما في توهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون
الكيفية عبارة عن الاحوال المثبتة في الفقه بل قيدا للموضوع وتتمة له بل معناه
ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانما عن عوارضه لا من حيث
ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اي وان اريد بالتعلق التعلق
المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه

بكيفية العمل ان الكيفية والعمل وافاه او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون
الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل اذ ادراك الكيفية المشتبهة للعمل نفي قوله
منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق
بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقادات
المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد
ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد
بطرفيه مم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين
ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فح فيه اشارة يعني اذا كان المراد تعلق
الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار
تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل
لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا
والعمل مسند اليه ومثبت له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية
اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا في قولنا زيد قائم ابوه زيد قائم الاب
فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له
اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه
قوله وليس موضوعه العمل اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته
ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الموضوع
شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة
فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه
العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحاصل يجب ان يكون موضوع

المسئلة

المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله
كما ان قولهم البنة قال الفاضل المحشي البنة فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى
التأويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون
بعض مسائل الكلام وهو الذي بحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة
الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فح لا شك في الحاجة الى التأويل قوله ثم انه
ينبغي جواب عن قوله ولانهم عدوا الخ يعني ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة
بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح
فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة الخ في كل مسئلة ليس موضوعها راجعا
الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجع
الى فعل الولي قوله فهذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ يعني اعادة الجار
فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه
مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
عليه مجموع الجار والمجرور فعلى قوله وما ثانيه الخ وقع عند المحشي بدون الباء الجارة
ويجوز ان يكون لفظ العلم رفوعا خبر مبتدأ محذوف اي والعلم بالثانية علم التوحيد
والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي يسمى العلم بالثانية علم التوحيد
والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اي ما يكون
المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصود منها العمل قوله
لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا لم ان حجية الاجماع من مسائل اصول
الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه خلاف المبتدأ وتكميل الشيعة ولا يخفى

ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتي له يثبت في الاصول
فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلهذا اعرض المحشي عن هذا
الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين اي اصول الدين وهو
الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها
اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيثانها يتعلق بها استنباط
الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط
الاحكام قوله يشير الى ان له مباحث اي يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له
مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع
الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذوات المخلوقات او المعلوم
من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من
يقول ان موضوعه ذاته وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة
اي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زاد لفظ التوحيد
ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد بعض من الصفات فمباحث غير الصفات
الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة
تلك المباحث في الشهرة قوله ولهذا ترى ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية
الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال والصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض
ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث
الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما

فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية
الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل
كما نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اي على انا
سلمنا ان الصفة يشتمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان موضوعها
اي ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى فعل المكلف والمعنى لا رجاعه الى
صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة
والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب مقاصد علم الكلام
مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث
التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله
المحشي الدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل في اثبات كون الصفة
المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر
الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية
الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من
مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في
التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة
بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس مباحث
الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بارزة سببا من الروافض والخوارج

وقد ذكر في عهد الصحابة والتابعين قبل هذا التابعي اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والاقتصاد صنف
الفقه الاكبر في الكلام هذا وعلى ما سيجيء من ان مالكا رحمه الله من التابعين لا شبهة في ان ابا حنيفة رحمه الله تابعي منهم وقد صرح في كتب التواريخ المعتمد
عليها ان ولادة ابي حنيفة سنة ثمانين ووفاته سنة خمسين ومائة وولادة مالك سنة اربع او ثلاث وتسعين ووفاته سنة تسع
وتسعين ومائة وقد صنف الامام من التابعين الفقه الاكبر في الكلام مقبول والتابعين منظور فيه وما نقله القائل عن الفتاوى السراجية
من الاشعار فيه ما فيه والجواب ان مراده رحمه الله من تدوين هذا العلم تدوينه مع تمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتلقيبه
بالفقه الاكبر اما لتسميته بالفقه باعتبار ما صرح به بعد وقبل هذا التدوين لم يكن في عهد الصحابة والتابعين لان اجماع طريق السنة والجماعة
ثابت في التواريخ الصحاح تبرسا فعدى راده

وقد ثبت في التواريخ الصحاح ان احياء طريقة السنة
[illegible] الثلاثة من النبوة لا في ظهور الاقوال
[illegible] وفاته في
احدى وثلثين ومائة وولادته في سنة ثمانين فيصير
زمان طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد في حدود المائة
[illegible] مذهب السنة والجماعة [illegible] ابو
حنيفة الكوفي وكان سنة ستين ومائة ودام
على الاشتغال ربعين سنة فيكون على الكلام ابتداء
المائة الثانية مائتي سنة ما بين [illegible] المائة والثلاثة
[illegible] رحمهما الله لم يبلغ زمن ظهور الكلام بايدي اهل السنة
[illegible] الاقوال واهل
[illegible] الاعاجم في الدين
[illegible] علم البدع عن الدين
[illegible] الشرع والسنن
[illegible] علم الله تعالى
[illegible] علم الاسلام بما فيه اهل السنة
والجماعة

ومالت كل منهما الى تعقبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث
عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المكلون هذا الباب
بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع
وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام اي على قصد
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد
فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها
من الفقهيات لا غبة عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند
بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غبة عندنا لكنها جعلت
من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة فان مرجعها عندهم الى
ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من
المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله لانه في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن
ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والاقتصاد صنف
الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اهملوا لانهم الواضعون وكانت عادتهم في ذلك
ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة
لتعلموه كما نقل عنه ولحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد
يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع ما
عطف عليه وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم قوله لانهمام اي الاهتمام
لغير الاشخاص مثل الغاية بالوسيلة الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء من الله تعالى
فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه
الشبهة اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك

الاحكام الشرعية

كذا نقل عن مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لما يتوهم من عدم الشرف
اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالقياس الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس
لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين فيه ان مالك رحمه الله
من تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابع عن تابعه
كزهري والانصاري عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة
رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل
يعني ان العلم قد يطلق على التصديقات بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف
بالتعريف المشهور علم الفقه بمعنى التصديقات بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الشارح
هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وهو المسائل المدلولة التي يفيد العلم بالاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدلولة لانها المفيدة
للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور
ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن
دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي
يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه
بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما
استدلاليا نقل عنه في يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة يعني النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول
لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية من ادلتها كمسائل
الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية قوله وذلك لا نقول الخ

اى لك ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور المراد بما فى قوله ما يفيد الى العلم
بالاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام
الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثلا الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة
المعرفة اليها فانها تستعمل بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته لما هو المشهور قال
الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعده
من قوله واحوال الادلة اجمالا الى كما لا يخفى اقول سيأتى لك ما يدفعه فى بيان
ذلك القول بقى فيه اشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام
الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية
اذا كانت مأخوذة منها فيكون جزئيات تلك الاحكام مأخوذة منها بالواسطة
واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم
بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية
مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فيها الاشكال بقى شىء وهو ان هذا التوجيه
يخرج التعريف عن الفساد لكن اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية
للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف اى
بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار
تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصفة آلة
لملاحظة وماله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بسبب
المعلومية كما يقال علم زيد يفيد وصفه كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه
من حيث انه امر خرج به محله عن القوة الى الفعل ويبين به محله افادة قيامه
خروجه عن القوة الى الفعل مع البساطة قال المحشى المدقق ذات التصديقات
من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة من حيث حصولها فيها افادة

انتهى

انتهى وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر
عن حصولها فى النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا المعنى لافادتها مع قطع
النظر عن حصولها فيها لحصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف
لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك
الاحكام والمفاد علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء
بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر فى
التوجيه الثانى قوله واما جعل المعرف اى اما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام
ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بالجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق
على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة اى صفة منها كما صرح به الشارح
فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح مما يأباه قوله تدوين العلمين
وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الاول والثانى
فبلا بد لسبق لانه تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان
وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال فى شرح التلخيص
فى بيان قوله ويحصر فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة
عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات
التى يحصل بممارسته علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين
العلوم انتهى ويرد على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد
من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد اى قال المقلد
اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل
عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى

قوله يأباه خبر وجه الاباء هو ان التدوين مع الالف واللام للتعريف يناسب والمسائل وجود العبارة دون الملكات فحصل للملكة بوجوه الاستنباط تعسف

اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد وله خرج المقلد اذا عرف
بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نزيد به العامي بل من
لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا
قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها
انتهى فاندفع ما قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل
المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو لئن حصل له
المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة
ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك
المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على
الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث لزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا
لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل
الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام المفيدة لليقين
بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل
اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد
اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب فيه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل
فيه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده
قطعا اما الاول فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه رأي المجتهد
يجب العمل فيه قطعا وكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترات المعنى واما الثاني
فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العمل بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل

اي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال منه

الاتي

فيه انه يجوز ان يجب العمل قطعا بما نعلم انه حكم الله تعالى فقوله وجوب العمل قطعا فرع وجوب العلم قطعا محل النزاع منه

اي صح

والى صح ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني كذلك وجوب
العمل والانباع اليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا او حصوله الى العلم وكونه يقينا
مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد
الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد
الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كونه المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يخفى على الجواب
الاول اذ يصير المعنى سموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة
الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الادلة لا يفيد
اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع مجتهدا الا يرى انه لو ادى
رأيه في زمان الثاني الى خلاف ما ادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسئلة التي ادى اليه
رأيه اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته ما دام ذلك المصدق باقيا
واما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق فهذا التحقيق ناظر عنه من قوله
واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى
في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وما ذكرنا من وجه عدم تاتي هذا التوجيه
في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل بالظنية
اي حاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة
المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد
هو تصديق المجتهد بالحكم عن ادلته فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال
زال اليقين كما ذكرنا فيندفع فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت

استيفاء ما فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد
في تعريف الفقه قوله غاية ما يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ
وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر للفقه غير ممكن
حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين
الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان
يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم
بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب
التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله
للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله له
وهو العلم اعني اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها
قوله بل حقيقة الجنس فان قيد الجنس ما خوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح
في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل
عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قيل لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى
بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم
اجتهادي هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض
الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب
عليه عند الجمهور ومنهم من قال بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض الخطأ والسهو
ومنعه آخرون وقالوا انهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا
في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو قوله تعريف الاحكام الخ
يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى هو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق

الاستدلال

الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان
علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع مح لان
المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل ما لك لثبوت الادلة
في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة وفيه مثل ما مر من الكلام
اي من السؤال والجواب اما اقول كون السؤال والجواب موقوفين على حل العبارة
فنقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة
بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل ودليل او حال
عن الادلة اي معرفة الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد
بالادلة الادلة التفصيلية التي تتعلق بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية
لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية
على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث
افادتها لكان اظهر فالمعنى هو معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة
الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة
احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام
لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها
قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية وغير ذلك والمراد بمعرفة
تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم
واما لغيرها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع
عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية
يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه
الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها

اي في هذا القول مثل ما مر في قوله
ما يفيد معرفة الاحكام العلمية من السؤال
والجواب وكون السؤال والجواب موقوفين
على حل العبارة فاقول 2

في ذلك العلم اذ التقرير هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله
معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه
بالعلم بالقواعد الكلية لتستوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيد بها ويمكن الجواب
بان المعرف بالتعريف المذكور المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا
نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي يفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول
الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام
يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير كون
قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة
الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وهو معرفة احوال الادلة العلم باحوال
الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان
الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتماله
عليها فالمعنى سموا العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيد لمعرفة الاحوال
الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن التفصيل بالكلية باصول
الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان
التقدير الاعتباري كاف وهو فاد ويمكن ان يراد بما يفيد الكلية المفيدة لمعرفة
احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله وقس عليه
قوله ومعرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة
العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية
اما ما يفيد هذا الجواب ان المعرف هنا المسائل والمعنى سموا المسائل الدالة
التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالعلم ولا شك في صحته فان من طالع
المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها

او يقال التقدير الاعتباري كاف في صحة الافادة قال المحشي الرضي واما الجواب الثاني
فلا يجري هنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى
مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور
فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال
ما ذكر من فروع القواعد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ونبوة
رسول الله ص والحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم فالعلم بهذه القواعد
الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذاته تعالى الجزئي الحقيقي عالم وواحد
وقادر بناء على انه مبدأ وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه
يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق
به وقس على ذلك وفيه الاولى ان يقال قول محمد نبي صادق يجب تأويله بان الله تعالى
ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات فالتقرير ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى
موضوع العلم هذا والحق ان ما يقال تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية
لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها
من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الغرضية على
شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل
من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون
قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق
في عقائد جزئية يستفاد منها قوله عند المؤلف وجه السيد الشريف بانه كما
ان للمنطق سنة علمائنا فما في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا
سميناه كلاما ولكن انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق
مورث للتنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا

ان بيان صدق النبي عليه السلام من اثبات المسائل الكلامية وجعلها فرعا ليس على ما ينبغي منه

وبحث اصول الفقه منه

قائله مولانا صدر الدين الطوسي في تعليقاته على شرح القواعد الاصفهاني منه

فقال الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجبا
لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعها الشارح
وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار الخ لانه لو لم يعتبر ارادة
القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما فعلان
وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد
العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضهما ليس
مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منهما ايضا باعتبار ما يعرضان المبادي فيهما او في هذه التسمية قوله لضياع اما قيد الاول
يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب الخ
او ضاع ذكر التخصيص مع انه اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ
الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول خاليا
لا حاجة اليه ولظهوره ترك المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب
حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة وليس لقوله او ذكر وجه التخصيص لا لجموع قوله
اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم
ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد
الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه (انتهى قول المحشي)
اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره
فانما مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام بمنزلة
عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا جواب سؤال كانه يقال ما ذكرت انما
يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى بغيره

اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه
هنا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التنبيه انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو
يقيد به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التنبيه اي فسر الاطلاق بالاطلاق
اولا اذ لو لم يقيد به الخ والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال ان
فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء للفاسد
على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير به جواب سؤال كانه قيل ان الاطلاق
الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه
يجوز ان يكون له مع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب
بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل
ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق غيره تنبيها مع انه لم يتعرض
في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص له مع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو
انما يصح لو قدر اولا قوله وتسميته بالكلام لما وقعت منهم جواب سؤال كانه قيل
لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد جامع
ان الكل ذلك اجاب بقوله وتسميته الخ كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام
لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى
بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قوله اي الواسطة من الايمان
والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الايمان اي الايمان بالواجبات وترك
المنهيات جزءا من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا مقرا بما
جاء به النبي فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق قوله
لا بين الجنة والنار الخ لما وقع في كلام البعض فاظنك بهم من عبارتهم من انهم

يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن فيكون
محله الجنة ولا كافر فيكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين
اثبات الواسطة من الجنة والنار فيكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من العبارة
لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم
فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة من الجنة والنار فاندفع ما قال
الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين
الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن لا يدخل فيها او لا يبقى
بحكم الله تعالى لان مفهوم المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول
بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف الواو للحال اي وحال
ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف
فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال
قوله لكن قالهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون من الجنة
والنار حتى يقضي الله بينهم ما شاء قوله زمان فترة من الرسل اي زمان
تفقد النبي او عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على الامور
والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف
في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا قوله الكافر يعرف الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن رضي الله عنه انما يثبت
الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر المطلق الجهري والمعتزلة يثبتون
الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت
المنزلة من المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق

نوع

نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن رح بان يكون المراد
بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر فقط هو ظاهر لانه لا يلائم الآتي
لانهما حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على قولين فالخوارج يسمونه
كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المنافق وهو
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر
والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق
واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي نسميه
بالايمان الكامل وننفيه عن الفاسق فيكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر
بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه فيمكن
حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان
الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي لا يعتبر خوامسه
فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الاستدلال عليه بانه
قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب
في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان في
هذا الجحيم لا يدخل يده في ذلك الجحيم فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقده اي كان
لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن
عن هذا المذهب على ما نقله في البداية قوله يأتي كونهما داري ثواب وعقاب
يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص
فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب
والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب
ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب لهو بالنسبة الى مستحقهما وهو عند المعتزلة

المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب
اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية
على ما سيجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله اوخل لانه الدخول بدون الثواب متحقق عندهم
في الصغائر قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي
قوله ونسب الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغيرة اشارة الى انه يدخل الجنة باختيار
بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها
لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير
اي دخلت دخولا باختيار قوله وذهب المعتزلة البصرة المقصود من هذا الكلام
دفع ما قيل انه الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في تهييب الجبائي اذ يكفيه
ان يقول ان الذنب لكن الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل
ولا حاجة الى ذكر الصغيرة وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال
مذهب المعتزلة البصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره والا فهو انما يتم في مادة
الصغيرة والاصر واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان
قوله قالوا تركه بخل وسفه لانه ان علم انه بما هو انفع للعبد في دينه وتركه يكون
بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال
تركه بخل او جهل قوله فاوجب الجبائي على الله ان يعطي العبد ما علم نفعه في
دينه قوله فلزم ما لزمه الزمه اي عظيم لا يمكن التعبير عنه معنا وهو السكوت في مادة
الاصر لان الواجب على الله على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه
عقله قال بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري على الجبائي بان له ان يقول الاصلح
واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ الاصلح آخ فوق ما لزمه الى آخر فلعله
كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم

قال الاسفرائني

حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح
لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثير من فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على
مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح
في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله عنه نعم يتم هذا الجواب
اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر
القليل قبيح وقيل ايضا في دفعه ان الجبائي لا يقول بان الاصلح واجب الا ترى انه يقول بان الانقاذ وايصال الانفع
واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار
عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا فاعل في حق العاصي ولا يخفى
ان وجوب اللطف على الله عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب
خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم
امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب
على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض المعتزلة بصرة لم يعتبر
جانب علم الله بل قالوا يجب على الله ان يعرضه للثواب وادخوله في الجنة لتين
وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو
الواجب على الله تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه ذلك فما حصل له بتقدير
ولا مدخل لقدرة الله فيه على ما قالوا لكن بذهبهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا
لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي فظ
انه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف

قوله بلاغة الى مبلغ الرجال صح

على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها
ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعات نعم يرد عليهم من
مات مجنونا قوله بمعنى الاولى يعني ما تقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم بحسب
علم الله فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن
فح لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو المنصور الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياض
تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة
رضي الله عنه كذا في شرح المقاصد قوله لمسئلة التكوين وغيرها من الاستثناء في
الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول لمجموع ما في الكتاب
اي الظاهر ان يكون مقول القول لمجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض
والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان يكون مقول القول فلا يرد انه يلزم
على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا
بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق
باطل عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصح ان يكون مقول القول لانه حال ان قال
اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية
وكذلك قوله والالهام الخ جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق والحال ان
العلم ثابت والحال ان ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول
القول بل قيد له فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي اجاب عن الاول بانه
يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام الخ للتاكيد انتهى ولا يخفى
ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون

قوله

قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكر لدفع بطلان حصر
اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله ويحتمل ان يكون الخ اي على
تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق
اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا مشاركون لهم في هذه
المسئلة الاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم قوله قد يقع الخ اي يقع البناء على
رعاية يكون العبرة في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يجعل تلك الرعاية
بملاحظة الجهة ان الحكم المطابق من جانب الواقع من حيث انه مطابق لواقع او لاعتبار
الجهة وملاحظتها يصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع
لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب
المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن لا يدل
قوله لان قوله واما الصدق [illegible] ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال
وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على
ان ليس الفرق بينهما مبتنيا على ما سابق بيانه الا انه لو كان البناء في قوله الحكم المطابق
مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله قد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه قوله يشير الى انه مستفاد من
الشيوع والخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق اي
في غيره بناء على ان كل قيد وقع في اثبات الذي يكون هو مقصود المتكلم منه
كما صرح به الشيخ عبد القاهر فالاطلاق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه
تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا لا بفتح الواقع بالحق
المنظور فيه اولا اما بمعنى ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم
اعني كونه مطابقا بفتح البناء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذ النسبة الى الواقع

واعتبر من جهة انه عليه صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي
اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع
وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم
اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت
المعقول عنه والثاني كونه مطابقا والثالث المطابق وبهذا المعنى يوصف الحكم
بالحق بالمواطاة فيقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية
لكن ثانيا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا
بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك
الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اذ افعال الصريح للمطابقة على هذا
الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية
الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة
بين الشيئين اما بالثبوت او الانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان
يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة
هو الواقع والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها
قوله واما المنظور اليه يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق
لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يعتبر الحكم مطابقا اذا نسب الى الواقع
واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي
للصدق اعني الانباء عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسمية بهذا الاعتبار بالصدق
ايضا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس
بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية

للشيء

للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا
ارجح من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه وانسبقه الى الفهم اولا من وصف
المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والبحث
ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان
الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا
مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم
او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم
كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو
صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد السند قدس سره في حاشية المطول وقال المحشي الدواني لكن اتصاف الحكم بذي
معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون ارادة ما مر
في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور
صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ ح يصح ان يقال كل حكم
صادق ان الخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف
جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في
نفسه الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية
بقي الكلام في ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في
الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل لانه يدل على وجه المناسبة
في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان التسمية المطلق لا يكفي في وجه التسمية قوله فان مفهوم
دفع لما يقال ان المعنى صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها
وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن

المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا ترى
انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه
هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه ركب جواب عما يقال
انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق
قوله كذا افاده الشارح حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية
بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل
اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية
فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نم
بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الافهام
وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى
من اللفظ او افهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فغاية ما في
الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او افهامه
منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان اللفظ مفهم منه المعنى
وبعض الافاضل اراد به السيد السند قدس سره حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص
ما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد
فالاولى ان يقال ان مثل هذا محمول على الشارح من القوم واعتمادهم على ظهور ان
الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة
اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالحق ان فهم المعنى من اللفظ كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فالمعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل هو

على

على التسامح في على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي الدقي لكن
على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول
ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة او لا حتى يرد ما ذكر
بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا
بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر قبلها او تاخر او لا يخفى
انه ثابت على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الآن يكون
الباء في قوله ما بسببه والضمير ان بسببه فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء
ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا
عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا
بل لا يكون متمايزا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون
العلة الفاعلية ماهية للمعلول لانها وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل ما به الشيء الوجود اي الظاهر
ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية
ذلك الشيء المستفاد له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به
على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا
الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل وعن التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع
منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل
بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها
من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعله الشمس متصفا بالوجود
لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر
الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسه ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب

الى الشارح وغيرهم

القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية ووجودها
فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من
حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان
يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او
باعتبار الوجود قوله لانه الشيء يعني ليس اثر الفاعل كونه ذلك الشيء بل نفس
الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كونه الماهية ماهية فليس بجعل جاعل ضرورة انه
لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات
فانما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها
ولا مجال للنزاع في هذا وان فسره بعضهم بقولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لا يعقل
صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة
بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود
فاندفع ما قال بعض الفضلاء ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان
الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد
الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان
شئت مزيد ايضاح فاذكر لك فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح
حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف
ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله فلا يسلم يعني لا نم اولا
ان الشيء ههنا يعني الموجود بل يعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار
ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا كما
يستعمل لكن نعرف من ما به الموجود موجود فانه الفاعل ومن ما به الموجود ذلك
الموجود فانه الماهية فان قيل الاول الامر الذي بسببه الشيء موجود متصف بالوجود

وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء
الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا معنى لكون الفاعل
الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود
على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية
قلت هذا من ضيق العبارة والحق انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيره
وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام
بينهما قوله وبه يظهر ان ما ذكرنا في بيان الفرق فان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء
قوله قد يجعل احدهما اثرا للثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لانه الضمير الثاني محمول على الاول
والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر يعني انه لا يحتاج
في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فرجع محصل التعريف الى ما قالوا في
تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال
اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما
قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف لان ما قال التعريف
على ما بينا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك
فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضي
يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه
ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن يبقى الانتقاض بالذاتي
بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا يحتاج الى امر غير انه ناطق
لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلنقدمه عليها فما قاله
الفاضل الجلبي في اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض
بهذا النقض لان المنقول تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح

بخلاف الفاعل اه فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمق ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء
من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا لحظ عرض الشيء لنفسه لكلي
بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي والجزء تدبر قوله وجعل هو هو ورد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد في المفهوم فالمعنى حينئذ فانه يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير
متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو هو الصدق
وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف
المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ظهور الوجه وهو ان يكون
الباء للسببية والضمير ان للشيء ظ متبادر سالم من ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير
التقدير ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد هو انه ليس كذلك
هذا اي خذ هذا كما ذكر قوله لكن اظهر لكن الذكر اظهر ويسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المق
دفع ما يرد على ظ عبارة الشرح من انه يلزم ان يكون الذاتيات ايضا داخلة في العوارض فانه
يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور
في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا لا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد
التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه
بدون تصور ذاتياته وماهيته مح قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المق من تعريف الماهية
تمييزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع
ان على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مق الشارح من قوله بخلاف الخ
بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرف لنفسها كالمفهوم
والشيء فلا يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها
فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقولنا الشيء التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية

الشيء

الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها
واما تصوره بالوجه بيانه لسبب تغاير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض
لانه ما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرض قوله قيل عليه يعني يستفاد من
تعريف قوله فانه من العوارض على قوله ما يمكن تصوره بدونه ان العرض ما يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه
اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها من الشيء ويستلزم تصورها تصوره اذ يصدق عليها انه يمكن
تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا
كذلك ينتقض تعريف العرضي بها جمعا ما اختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل لا فائدة اذ يمكن ان
يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرض اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المق من ذكر الاستفادة
الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفه ما ودفعه عنها وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل من التعريفين
تأمل قوله وجوابه الخ يعني انه ان الاستفادة او الافادة بيان حكم العرض لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون
حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة انه ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث يصلح
ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن
تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرض يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قال
في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه من الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية
امتنع الحكم بسلبه ومنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق
بثبوتها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى
كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا
وبالذات او لا يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم
تصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور
الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد واللازم
ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالفا ما بلغ حتى يحصل اللوازم بأسرها
في الذهن وهو مح فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فانه قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع
بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار
ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انه

والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه مع

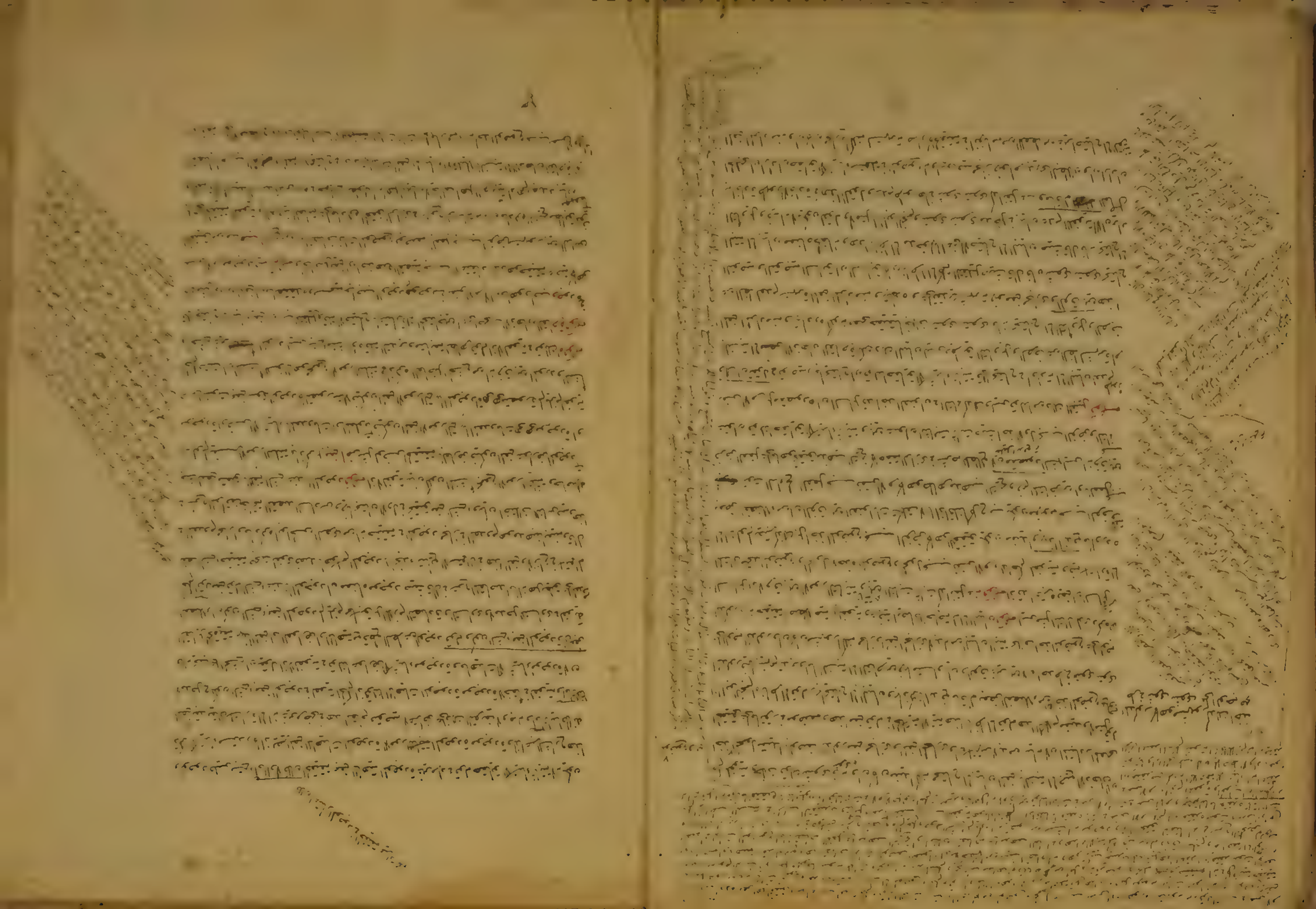
تصديق لابد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصوره تصورهما ير شدك بعبارة قوله على ما نص
عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي
فربما يطرء على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا
مخطرا بالبال استلزم قصده على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقال بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذات لا يمكن تصور الشيء بدون
الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذات متصورة في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا تصورا ذاتيا
فيكون تصور الشيء عين تصوره ذاتيا فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان
غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس
نحو الشيئين في زمان واحد وان كان زمانا تصورهما متغايرين صدقا انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم
لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذات باللوازم المذكورة نقل عنه ان تصور الملزوم معد لتصور
اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والموقوف ما يلزم
من تصوره تصور شيء اخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل قوام تصور اللازم البين
لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع
تغاير زماني التصورين فان تمسك باستحالة توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحالة تصور
الذات كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذات عدم امكان
ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرض امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلام ان اراد انه
معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده
وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل
عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات
على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح المطالع الرسالة وهو لا يفيد ان
يجوز اجتماعهما فيرد نقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم
وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومع تغاير زمني التصورين
بعد الاستدلال عليه راجع الى الدليل والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان

تصور

تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم
على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في
مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل المتضايفين طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها ولا يتوقف
شيء منها على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا بطل المعية
وفيه ما صرح ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم
علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور
الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المتن ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد
نقل هذه الحاشية بان جواب الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم
التدبر في توجيه المتن المذكور ووجه التامل ان وجود الماهية ~~بالخطيه~~ ليس الا وجود الاشياء الاجزاء فلا يكون
تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود
بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله
والاولى اه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدون غير ممكن لكن التصور ~~ممكن~~ ان وجوده غير وجودها ان
المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن التصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا
كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض
فيه وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا
في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا
في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذه الاشارة الدفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك هدم قاعدة اللزوم
وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب المغايرة بالزمان تامل قوله
وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله ما يمكن او يعني ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدون الامكان
الخاص اعني سلب الضرورة من جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو مح اذ العارض
لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عرضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرض وتصوره
لا بدونه اعني به ليس ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرض وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع
لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين
فهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا ~~لجواز~~ كما يصدق على المعروض ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن

بالامكان العام كذلك يصدق على الذات ان تصور الانسان بدون ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد
الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع **قوله** وجوابه يعني انا نختار ان المراد بالامكان
الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرض بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو مع بل اللازم جواز تصور
كنهه مع العرض بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما يمكن تصور الانسان بدون تصور الانسان لا بدون
يعني معه لا به اذ المقابل بقولنا بدون معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقارنا بغير العرض وتصوره معه ليسا
بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول
وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدون للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدون هو قولنا به لا معه
فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم **قوله** حيث يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قولنا ما
يمكن تصور الانسان بدون داخل على التصور المقيد بقيد بدون فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدون
حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرض وهو ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض اما
لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرض
ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات
التصور لا الى بدون حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض
عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر
الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض الكيفية نسبة الكون بدون العرض اليه فعدم
التصور بدون مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفهما فتامل انتهى كلامه وفيه تامل
ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الصاحب والكاتب
من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه ان الذات الامر الذي
يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب اخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف
الذات على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور مع بخلاف الذات فان التصور
بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور
الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه **قوله** على ان اه اي على التالي
سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية النسبة فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرض بان يكون العرض
بالخصوص غير ممتنع اذ يجوز ان يكون العرض نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان
يكون ما يلزم من العلم به العلم بسائر اللوازم وان لم يطرد في جميع العوارض **قوله** وبيان اه وجوب

عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب السالم السبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قولنا ما يمكن
تصور الانسان بدون الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذات بل مقيد بكونه من جانب الوجود فمعنى
قولنا ما يمكن تصور الانسان بدون ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض يمكن وجوده يعني
عدم التصور بالكنه بدون العرض اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود
غير حاصل في الذات اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذات يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري
نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرض **قوله** قد اطلقها على الماهية الكلية
المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر من الاطلاق غير مشهور
بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد السند قدس سره والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية
قوله اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت اه ايذانا بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء في قوله
فان قيل فهو دال على تفرع وروده على ما قبل سواء كان منشأه ذلك اولا على ما هو طريق سائر الاسولة
الموردة في الكتب ثم قال ان الفاء الثانية للتأكيد لم يأت بشيء **قوله** مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما
به الشيء هو هو ثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الموجود الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى
الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد
الحمل لزوما بينا كما في قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها
وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية اللغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات
الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين العقلاء اذ ليس المراد الحقيقة
هنا الماهية الكلية المفسرة بما يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع
الكلية الجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الحكم بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها
ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست
ثابتة لا عقلا ولا ذهنا ولا خارجا وايضا هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية تطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال
بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع
والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون
الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين
فقال واقول وايضا ذلك لفاضل الجلبي هربا عن الاعتراض في شرحه قوله تعريف الحقيقة ان تعريف الماهية باعتبار التحقق

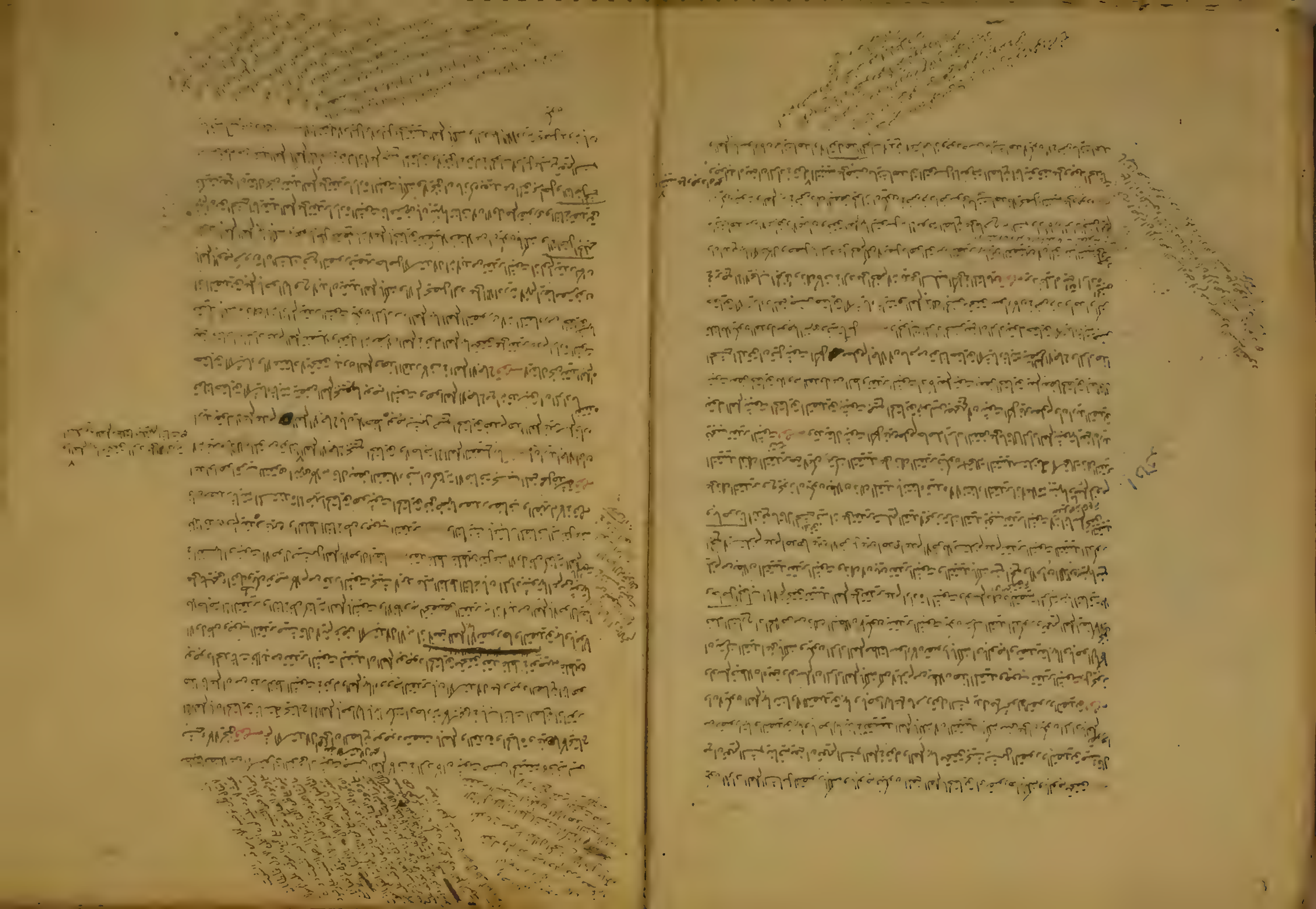


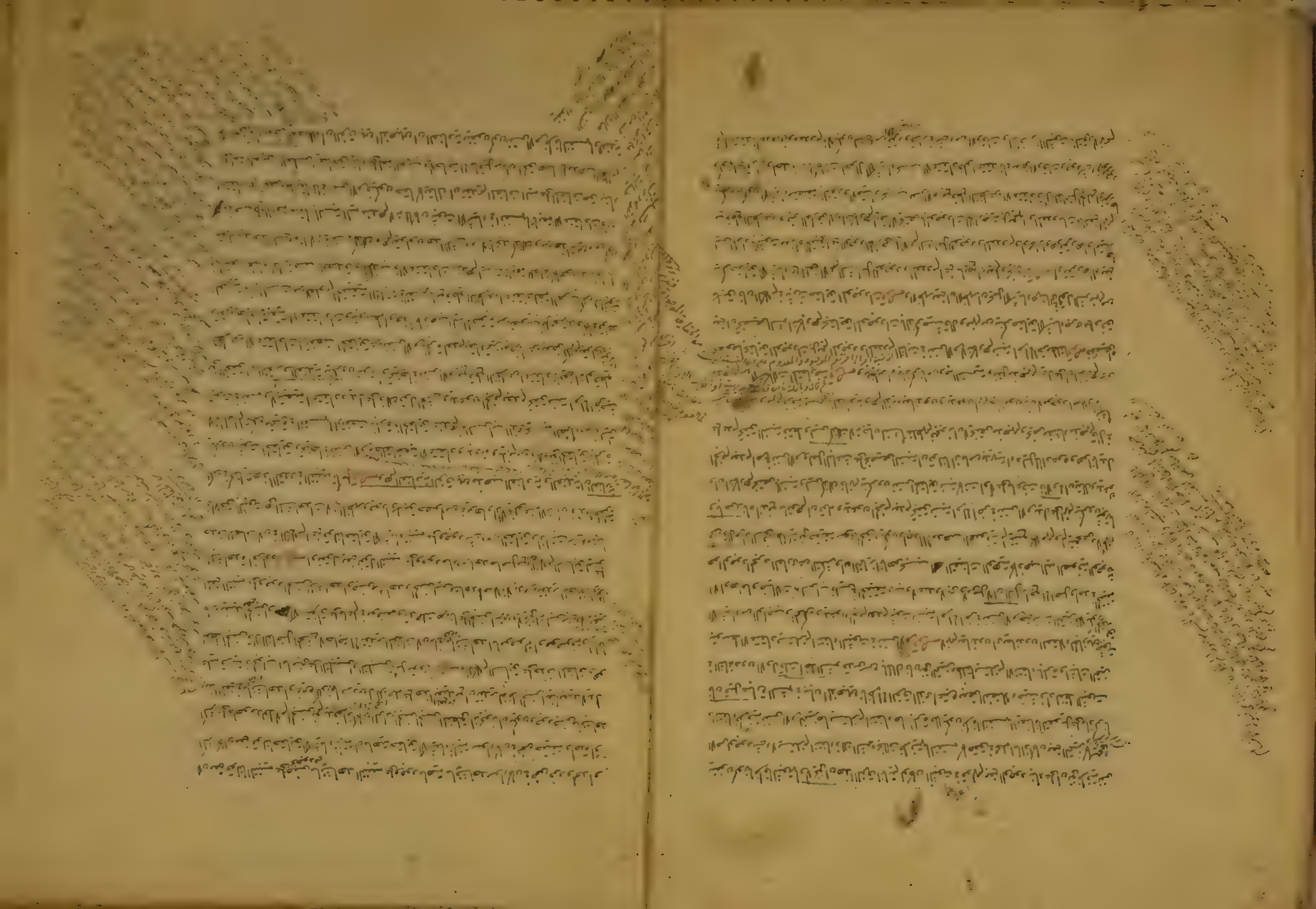
وهذا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا من ان التحقيق
من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد
وهذا المعنى الحاصل في لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى البيان التأويل لان الشعر المقيد بالان او
المعهود بمعنى او المتصف بالبلاغة بعض من الاشعار فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد
ان بعض شعري وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بمعنى او المتصف بالبلاغة يكون
معناه على هو الظ المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية ارادة
بعض الاشعار المعينة واما ملاحظة بقيد كونه الان وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة
وارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر وكم فرق اه اي كم من فرق بين شعري الان كشعري فيما مضى
او الموصوف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او بالنوعي لعدم دلالة ارادة
المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكمي والحق
منتف هنا كذا نقل منه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الان كشعري فيما مضى
او الموصوف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس منصورا
على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو الشعر الموصوف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة
انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص اما بتعيينه باعتبار كونه فيما مضى
او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور بين ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما
يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل
والمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص
بالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه محتاج الى الدليل
فكيف كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة مما مر قوله
ويرد عليه ان شعري يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى البيان صدقه ومطابقته
لنفس الامر بالدليل لا انه في الشقاق معناه يحتاج الى التأويل وتقديره انه لا بد لاثبات ان شعري الان كشعري
فيما مضى او الشعر الموصوف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة من فهم البلاغة
فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى البيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله والمشهور اه
اه التوجيه شعري شعري الظاهر الا انه لا يحتاج الى البيان وابن الحاجب على قوله والمشهور اه مبتنيا على
لم يذكره في الكتاب فما ارتضاه من ان ادنى درجة بالاساليب كذا نقل عنه ومن هنا ظهر ركاكة ما قال البعض

الاولى

مسلم

الافاضل من ان المراد بالبيان البيان الدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله والاشكال انا ابو النجم اه نفي للتوجيه المشهور
في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم الى جواب عن الدفع
الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء
ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا المعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود فالمعنى ماهيات
الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال اللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء
مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق على الموجود بالوجود الاصلي
فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام
المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان
هذا مبني على ما ذكره بقاء في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك
على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات
الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون
الماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحقق الشارح في قوله والعلم
متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو
الموجودات تأمل منه والتصديق بالتصديق بثبوتها في نفسها واحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال
ولا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء
من حيث النسبة اليه ذلك الشيء علم بذلك قوله في العلم لاستغراق الانواع يعني ان التعريف في قوله والعلم لاستغراق
انواع العلم من التصور والتصديق والمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وان احتمل
لاستغراق الانواع لانه لو اريد لاستغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتا وهو غير صحيح
لما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانه دال بصورة المقام ان حمل لاستغراق الانواع
لم يرد عند اهل العربية حقيقة وان احد المعنيين ان معنى الاستغراق هو استيعاب الافراد وافراد الجنس
او الانواع بصورة المقام يعني ان حمل اللام على الاستغراق بصورة المقام ان المقام مقام الرد على الانواع
وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس انهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من
التصور لا يكون التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعني اثبات وجود الحقائق لا يتم الا بالتصديق
بها وجودها واقترنه للوجود حتى يصح التصديق مع ان التصديق لا يصدق بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق
ولكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فيما ان مقام الرد لا يتعدى الاستغراق





لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى
وفيه بحث اولا لان التقرر مع هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذي يكون
على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قولهم حقايق
الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قولهم حقايق الاشياء
ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه واما ثانيا فلان ما ذكره من تفسير
الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت اه بعينه جار في التقرر باه يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم
بالنسبة الى المعتقد فينبغي لا ينكرون التقرر فينكرون مذهب كل قوم حقا فان قيل ما معنى الحق والبطلان هنا اذ
ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا اجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته
له اقول سمعت منا ما يغني عن اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا الفائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم
تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم يعني القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقد هل القائل
او لا فلا يرد ما قال البعض الفاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان لا بالزعم ما ويؤيد ما قلنا ما قال الشارح
في مطول في بحث الانشاء الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر لكونه صادقا او كاذبا لان الحكم معه والتصديق اما بدون تصور
كما صرح به ارباب المعقولات انا نتعقل الحكم والتصديق الشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها وذهنه
لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار ظاهرا بحالة الشك انتهى الشارح اه لم يتحقق
نفي الاشياء الخ اه لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين
وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر انه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة انه
لم يتحقق نفي الاشياء اه لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا او المنفي ما اتصف بالنفي وتام
بالمعنى وان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اه هو ملزوم لازم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت
ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد لم يتصف الاشياء
بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف
بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة والسالبة المحمول لزم الزام منكري اجلى البديهيات
بمقدمة خفية على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق التفصي فقد حصل التحقق في الشق
الاول على الاتصاف وفي الثاني مع الثبوت والا لما لزم ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم ثبوت
المتصف لا ثبوت المتصف [illegible] عليه بمعنى عدم ارتفاع النقيضين وكذا الحق انها من جملة الموجودات

الفاسدة

الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان لا يرتفعا
ويكون محالية من جملة المحيلات وقال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين
حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو
ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعموه فرحبا بالوفاق
اقول المتوهم من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون
النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله
انكم حين سلمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا
النفي من جملة الحقايق وقد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالنفي فقد ثبت بعض ما ادعيتم
فلا يرد ما قال بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال انه النفي من جملة المخيلات الباطلة
عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم يعني انه بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما
ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا في توجيه الالزام
بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج
لان اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه اه حاصله ان كيف يكون الالزام لمنكري اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة للمخيلات باطلة
كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين
لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب كون الملزم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم
على توسيع دائرة مقالهم لان التمسك به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكرنا قوله
لا يقال حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الخارجية بل هو قائم
بدونه لان تردد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت
شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لان
تردد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فقد ادعى قال
الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول
الشارح لان الشرط ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان تردد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد
نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة
والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء مع التقدير الثاني لجواز تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه

ان اراد انه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يتبين
بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات
المذكورة فمنعه كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور المتنعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن
له التكلم بل يملق منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات
على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهو بط بديهة انه اذا فرض وجود
النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله انا نقول ليس هناك اه حاصله ان التحقق هنا اي في الترديد ليس
بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج والا شك لعدم وجود النفي في
الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا لا نفس معدوما
في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع
المعدوم قوله عدم تامه على اللادرية ظ لانهم ايدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الزامهم بخلاف الطائفتين
الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية الجزم بعدم ثبوتها في نفسه قوله نفيه تامل نقل عنه
وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه نسبة محققة في نفس الامر متقررة في يكن ان يقال انه لم يتحقق
نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية
من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المحيلات عندهم انتهى يرد عليه انه ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه
اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله انه نسبة محققة اي نفي حسن نسبة التقرر
الى الاشياء او نفي حسن مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من السلب والجملة في يكن اه
ان لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم
ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقايق في نفس الامر ففيه اثبات ما يفيتهم ويرد عليه ان
عدم خلو الواقع من احدهما تخييل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت
اذا اراد بقوله الواقع لا يخلو من احدى النسبتين انه لا يخلو من تحقق احديهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم
ان يكون ذات احديهما باقية الا ترى انه ليس في نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الا شريك الباري تناقضهما
فتحققهما في نفس الامر اي الثانية ملزومها ذاتية واما الاولى فلا لانها محققة في نفس الامر يوجب تحقق طرفيه نعم
انه متصف بالامتناع فيكون اتصافه شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت كما تقرر في موضعه
واذا اراد ان الواقع لا يخلو من ذات احديهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك فنختار انها نسبة السلب

والا يلزم

قال حيث اعترفوا بحقيقة اه وفي بعض النسخ بحقيقة وهو بمعنى الثبوت والمعنى ان كلامه العنادية والعندية اعترفوا بحقيقة هي اثبات ان لم يتحقق النفي او نفي ان تحقق فهو
التناقض في كلامهم على اي تقدير فان اما على الاول اي اعترافهم باثبات على تقدير تحقق النفي فلان الاثبات حقيقة من الحقايق وقد اعترفوا بثبوته مع انكارهم ثبوت حقيقة
من الحقايق اما مطلقا او بحسب نفس الامر فقط واما على الثاني اي اعترافهم بنفي على تقدير تحقق فلان النفي حقيقة من الحقايق وقد اعترفوا بثبوته مع انكارهم ثبوت حقيقة
كما مر فلا يرد ما اورده المحشي قول احمد من ان عند العندية الاستحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين فانه قد عرفت ان التناقض لا يتحقق الا بالنسبة الى
الشخصين مجزة والتفت الى ما قيل في توجيه كلام الشيخ المقاصد ان المعنى انهم اعترفوا بحقيقة اثبات النفي وتفيه على ان يكون اثبات
العندية فانهم اثبتوا الاشياء بحسب الاعتقاد وقالوا انها تابعة للاعتقاد وان يكون نفيه بالنظر الى العنادية وتنفوه قطعا فارتفع
التناقض بل وقيل في دفع التناقض بين كلامي الشيخ ان معنى قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي اعترفوا بالجزم حصوصا مقدمات شبههم فان الاثبات عادة
الايجابي والنفي من السلبي فلزم عنادية اه وان القول بحقيقة من الحقايق وتحقق العلم بعض الحقايق وهو الثبوت او الانتفاء والعندية الاول الثاني والالزام الواقع في هذا
الجواب انما هو بالطريق الاول فلا يتم على العندية والالزام الواقع في شرح المقاصد انما هو بالطريق الثاني فيتم على العندية ايضا فلا تناقض بين كلاميه والحاصل ان في تقرير الالزام
التردد بين تحقق النفي وعدم تحققه طريقتان احدهما
يتم عليها والاخرى يتم على العنادية فقط هذا وفيه
تامل فافهم وتدل ان بيان دفع التناقض ايضا
اه الالزام يتم عليها بمجموع ما ذكره في شرح المقاصد
لا بمجرد قوله اعترفوا بحقيقة اثبات بعد ان لم يتحقق
النفي او نفي ان تحقق وهو عين ما ذكره هنا فخصوص
الالزام العنادية وان قوله سيما اذا تمسكوا الخ
الالزام على العندية ايضا لان كلامهم
قد جرى في انتفاء الاحلام او عدم تقررها
في نفس الامر وبلزومها ما ذكروا من
الشبه فكلام كل منهما ناقض كلامهم فعلى
هذا لا دفع تعدد طرق التردد

[illegible] ورد كلامه لعمل التقييد بتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات القدرة الممنوعة واما ثانيا
فلان الشارح يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس
قلت احاصل منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط عام بانا لا نم ذلك فان بداهة العقل جازمة
بانتفائه في بعض الموارد فان مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه
لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب
في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس بديهة
العقل وفيه بحث لان مشاهد الحس اذا صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم
بكونه صحيحا غير غالط فيه وان صح ذكره او بغيره وان صح ذكر الدور المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين
بل يعم شامل الظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف هو ذلك وقال الفاضل المحشي في توضيح هذه العبارة هو ان الشارح
اورد ما قيل لو جعل المذكور من الدور المضموم يلزم تعريف الشيء بنفسه لان معنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الدور المضموم
اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء
اذ معنى التوهم الدور ان الذكر بالمعنى المعروف والعلم المعرف بالمعنى الموهوم على ان اراد ان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان
يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح يتضح ويظهر فان تعميم التجلي بحيث يشمل
التام وغيره يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي الخ حملا له على قوله وانما لم يجعل من المضموم في شرح المقاصد ما
يشعر بان من الذكر المضموم حيث قال ان صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم
ان المراد بالمذكور المعلوم الا ان ترك ذكر المعلوم هذا من الدور انتهى ايضا قوله وقد يتوهم يدل على ان ليس من الذكر
المضموم فلا بد من ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل ان جعل المذكور بعينه المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم
الدور وان تغيير اللفظ يدفعه واما ما قال الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا
فلا جرم حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لاختيار توجيه في كتاب واخرى في اخر ليس من التدافع
في شيء قوله لكن هذه يخالف العرف واللغة نقل منه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل
[illegible] قوله لمن قامت [illegible] قيد لا يرجع الى [illegible] وذكر اصطلاح انتهى
ويمكن ان يقال ان العلم المنفي من البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد
بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم الادراك انما هو للعقل بدليل انه يسمى ادراك الحواس
[illegible] وبكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض التميز والمعنى
انه امر حقيقي قائم بمحل من النفس يوجب [illegible] تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيضه ذلك

التميز

التميز فلا بد من اعتبار المحل ان تميز لذي او وجب الصفة اما هو صفة اولا التميز المميز والمراد بالتفسير الصفة التي
للتميز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق اي تميزه اما هو شيء يتعلق به وهو الذي
لا يحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا
خرج من الحد الصفات التي توجب لمحل التميز فقط لا التميز وهي ما عدا صفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب
ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء وبخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء
كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجبان
تميزا يحتمل نقيضه في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يظهر عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم
استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد اخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل
لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله يوجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب
او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله عقيب تعلقها بالشيء فان يكون النفس مميزا
له تميزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور
على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على ان النقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل الاوجه لصحة اصلا قلت
الشك والوهم من حيث ان تصور النسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار ان
يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد
والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات له نقيضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا
الاعتبار خارجان من العلم مع هذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظاهر
لانه لم يسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا وانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مما يمكن ان يكون الا كذا علم ومع احتمال ان
لا يكون كذا احتمالا مرجوحا فظن وفيه [illegible] الى جواز وجه اخر لكن غير ظ بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد التميز
المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح
يكون الصفة نفس الصورة والمعنى والاثبات لا ايجابها ويكون المراد بالتميز الصورة والمعنى والاثبات في يكون الصفة ما
يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق
وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند الادراك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق
توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه وقوع نقيضه عند الادراك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلا

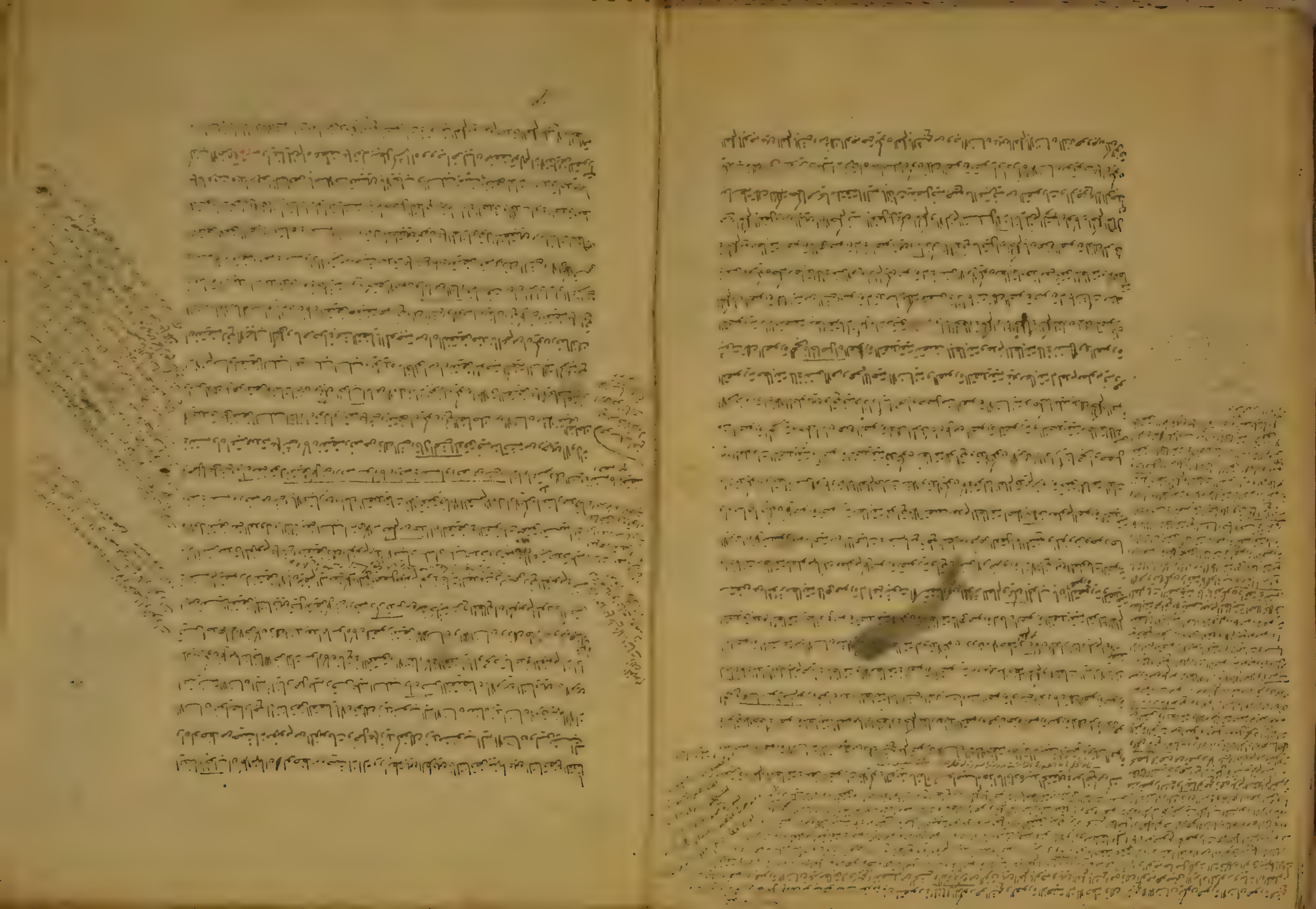
متعلقة اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر لا نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او
اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه
وهو اللاوقوع وادا لم يجتمع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق
التصديق على هذا التقدير وقوع نسبة او لا وقوعها الطرفين اذا معنى لاحتمالها لنقيض نفسها وهذا معنى حمل الاحتمال
على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه
يجوز ان يتصف به [illegible] يجوز ان يتصف بنقيضه وهو ومن عدم ظهور هذا الوجه وتخيل
ان يراد نقيض الصفة ويجيء تقريره [illegible] وهو الاحتمال صفة لمتعلقه يعني ان ضمير الفاعل في تعرف لا يحتمل
راجع الى المتعلق ادل عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء واذا لم يكن راجعا الى نفس التمييز لا يكون فان المراد بالمعنى
المصدري فلا يتصور له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وذلك لان باب التمييز اعني الصورة والتوهم والاثبات فلا معنى احتمال
نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منها بدل الاخر عما متعلقه في رجع الى احتمال المتعلق لما مع الفرق
[illegible] اعتقاد الشيء لذاته مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني
الشيء المحتمل [illegible] وصف به التمييز مجازا او وصف المتعلق [illegible] فاعل بصفة المتعلق [illegible] مفعول [illegible] ثم تمييز يعني ان المراد
المراد النقيض نقيض التمييز والمراد التمييز ما به التمييز او المراد بتمييز النفس للشيء المعنى المصدري اعني كون النفس [illegible]
الذي يتعين بحسب المتعلق لا في التصور ولا في التصديق وهو فاسد وذلك لان التصور الصورة وفي التصديق [illegible]
مثلا اذا تعلق علمنا بالماهية الانسانية حصل عندنا صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا تتميز بها عما عداها واذا تعلق
علمنا بان العالم حادث حصل عندنا اثبات احد الطرفين للامر بحيث تميز بها عما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما
ماخوذا من بداهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اصلا في الحال وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه امر قائم بالنفس
[illegible] تميز الشيء عما عداه بحيث يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه [illegible] ان يلزم ان يكون
العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
[illegible] تقسيم العلم الى التصور [illegible] ما ذكر هو تصور الحاصلة [illegible] التصديق هو النفي والاثبات
[illegible] النفي والاثبات ليسا بقيدين [illegible] الاول [illegible] الطرفين
[illegible] العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة
يعلق [illegible] والقدرة
والسمع والبصر كذلك ولذا كتب الخفي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم

هو

هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن القاضي بانه ان
اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم اذ لا مضرة في ذلك
وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه
شيء منهما تصور لذا الخفي الاول بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اي اراد الى التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة
والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع لغة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبح ومثال الشبيه المتخيل في المرآة
وايضا هذا من الوجود [illegible] بوجود [illegible] امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع
انه مبني على اصل [illegible] اعتماد على ما وهم [illegible] المحتمل للنقيض هو التمييز عن الصورة والنفي والاثبات دون
المعنى المصدري وعن الخامس ان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات
احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين الادراك [illegible] نسبة واقعة او ليست بواقعة [illegible] هو مصطلح العلماء [illegible]
ذلك هذا المقام من مطارح الاذكياء [illegible] متعلقة الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند في حاشية شرح مختصر
الاصول والظاهر ان المراد بالمعنى اللغوي وهو ان يتعلق الطرفين اعني المثبت والمثبت له او يكون متعلقهما النسبة او
الوقوع او اللاوقوع او المجموع من مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والشارح يتحاشون عن ذلك [illegible] العلم بهذا
المعنى ينقسم جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريره [illegible]
[illegible] ليست دليل قوله [illegible] اعني استحصال التعريف ادراك الحواس معنى [illegible] لم يقيد المعاني جاز [illegible]
ويقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل ان المعاني هنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني
وعدم [illegible] ادراك الحواس [illegible] من العلم [illegible] الشيخ الاشعري ومن تابعه ترك قيد المعاني
فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل ان علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يجعل الحواس ذكر قيد المعاني واراد بها
ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد
المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك
ادراك تخييلا او توهما [illegible] يرد عليهم او يغير يرد [illegible] ان الجزئيات العينية المحسوسة
بالحس الظاهر قد تدرك على ما بان تدرك بجميع العوارض الاضافية لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها
عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك
مكتنفة بعوارض ولعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كما ادرك زيد عند رؤيته وتدرك على التقديرين
الجزئي المحسوس بها يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك الجزئيات العينية على ان ايوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان
المحسوسة [illegible] وغاية ما يتكلف ان حاصل الجواب ان المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه

بهذا الوجه الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية
المادة لكن الحصر الخارج في فرد واحد وهو ادراك الامر الكلي الحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس
بجهات ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر الخارجي ادراكه
يعني ان الامر عما من زاد قيد المعاني ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مثلا اذ ليس ادراك الحاس
لغيبوبته عن الحس والا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها
خصوصية المحل كانه الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة
للاحظة بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من المطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة
والا لانتقض تعريف العلم بها قال الشيخ الدقيق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي لا يصح تعلق العلم
به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي كونه وسيلة الى معرفته لمشتبه الحال اقول فيه بحث
اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم او وجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا
اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان ما هو صورة
هو الة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا ولانه لم يفرق بين ما به
الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي تمييزها الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور
صفة توجب تمييزا وهو الصورة المتعلقة الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك
الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق
لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح ما ادعاه ان التصورات في تعريف العلم بما لا نقيض لها قال الشارح في شرح
السرح مع قوله لا نقيض للتصور اذ لا نقيض للمتعلق لغير الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بنقيض
نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه وهو مذهب الاوهري وقد اعترض عليه بانه يريد نقيض التمييز قيل المراد بنقيض
نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة الصفة لا التمييز وضميرا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل
نقيض الصفة لان الصفة والتصور في حد ذاته لا ما يوجبه والتمييز الذي هو الكشف والايضاح
والاشكال انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض
ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعم الكل لا يخفى ان خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف
لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه
نقيض الصفة قوله وقد يجاب اه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف
او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لم يكن
لتمييزه

لتمييزه الذي يوجبه نقيض قوله لكن لا يخفى اه يعني ان ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل
عليه الا ترى ان في التصديق نقيض التمييز والا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور
وعدم نقيض التمييز متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول
ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة [illegible] قلت ان اعتراض اخر على قوله
وحاصله ان شمولية يعد الى المتصورات فاينبغي باعتبار الانتقاض الى الدلالة [illegible]
ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يعني شمول العلم للتصورات لكونها
غير محتملة [illegible] التصور [illegible] التمييز [illegible]
قلت [illegible] التصورات [illegible] لنقائض [illegible] التصورات [illegible] لكن اذ كل متصور
بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لانه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما ان التصور بالوجه فلا انه يمكن ان يكون لشيء واحد
لوازم متعددة فلا يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انه انتقاض لها لانه شامل التصور
بالكنه وبالوجه قوله على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة
وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه انتقاض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو ينافي ان يكون لذلك
الدخول مبنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم
النقيض وحسب الفرض عدم احتمال [illegible] ان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان
فهو قاعدة [illegible] لصدق التعريف عليه وعنده [illegible] من القواعد [illegible] تحقيق [illegible]
[illegible] التعريف [illegible] وحاصله [illegible]
[illegible] الاعتبار [illegible] الاحتمال [illegible]
[illegible] الايجاب والسلب [illegible] تقيض [illegible] تحقق [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الانسان [illegible] وفهوم سلبها عن كل منها [illegible]
[illegible] تحقق النقيض للتصورات
[illegible] الاختلاف بالايجاب والسلب لانها اذا اختلفتا بالعدول [illegible]



[illegible] والاول [illegible] من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف ينبت من الثابت منهما يسارا ويمينا [illegible] الثابت منهما
[illegible] الثابت [illegible] الى الحدقة اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى شرح مقاصد

فاذا التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع واذا كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا انا المناسب
جعل يتقاطعان ويتأديان الى العينين بدون دور الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في التشريح ان قد ثبت
من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا
ثم تباعدتا ثانيا حتى اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النور
واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن
باليسرى فيحدث صورة الصليب وهي ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر او بطريق تلاقي
وانطباق كهيئة الدائرتين الذي يجذب كل منهما متصل بجذب الاخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر
باليسرى والظاهر ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد لا يقال الحركة اه حاصله
الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا من
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف يدرك الحس اذ الادراك الحسي
فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية
مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع
الاعتراض [illegible] لا يقال انه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة
قد اتفقوا على وجود الايون منها وهو اللون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتلاقي
ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية [illegible]
[illegible] لزوم النسبة اه يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكان [illegible]
لا ينافي كون الحركة المتصفة بالمحسوس الجواز اتصاف الامور المعلومة بالمحسوس [illegible] الامور العدمية
ثبات الاعمى بالعين اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه
[illegible] مقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة [illegible] الانسان اعني الاللحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين
[illegible] والاجتماع والافتراق [illegible] من قبيل المبصرات لما يصح [illegible]
[illegible] وما يقال [illegible] لزوم ان ما يقال في توجيه قوله والحركات لبندفع الاعتراض المذكور
من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا [illegible]
[illegible] الانزام [illegible] العين في المبصرات [illegible]

نعم

نعم صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور
في ضمن الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم اه فمن تتمة ما يقال ودفع لاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما
ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فانه
من يمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة
البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان والا لقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله
الى اللمس فاذا تجدد الوصول المشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان
ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة
الجسم المتحرك او مظ سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فما هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة
المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراك او للعقل وبعض
النسخ والحس لا يدرك في مكان اه في يكون بيانا لقوله ادراك العقل من الحركة يعني انما قلنا ادراك العقل الحركة اذ
الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدرك في مكان
على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة
احساس الاخر لا يعد محسوسا لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله لا يدرك في علم المعاني
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص كما في قال المحشي المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور
هو انه يدرك [illegible] وضع [illegible] الا بالاعتبار الا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك الحاسة الاخرى على ما
لا يخفى والوجه فيه كما سلف زمان [illegible] مركب تام اه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الاتمام و
المتبادر عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به نحو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون
المركب التقييدي ضرورة ان يصدق عليه ان الكلام لنسبة خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا
زيد الفاضل كلام لنسبة خارجية وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة
وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس الكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض ولدفع
ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبة اذ المراد
بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكن خلاف مرضي الشارح قوله
على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيان ان الكلام الذي
دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر
عن الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن والاخبار

[illegible] ثبوت المحمول او انتفائه لا ثبوت النسبة او انتفائها فتبصر وقوله وفيه اختيار الاول اه بيانه انه اورد الثاني بعنوان الضعف وقال قد يجعل [illegible]
[illegible] المعلوم عليه بحسب ان [illegible] على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو متصف به كذب ووجه الاشارة اليه هنا [illegible] الاعلام
[illegible] ظاهر واما كونه اشارة الى [illegible] فلانه يحتمل ان يكون بيانا لحاصل المعنى فتدبر
[illegible] وهو انه على تقدير تصور تواقعهم على الكذب كونهم قوما من غير ان يقيدوا بقيد من القيود كالايمان والعدالة والالف بالصدق مثلا [illegible]
[illegible] ان [illegible] مع عدم تصور الفعل فذا هو كثرتهم وهي لا تنفك منهم بخلاف سائر العوارض فلا ينتقض تعريف الخبر المتواتر بخبر قوم يزيدون [illegible]
[illegible] قوم تعدد زيد عند شارح [illegible] الاشارة بحيث لو اتفق تواقعهم على الكذب لما [illegible] بتبلغوا كثرة بحيث لا يتصور توطؤهم
[illegible] وهو انه ليس ممتنعا ان يصدق تعريف المتواتر عليه فاهم [illegible] وقوع العلم معناه وقوع العلم لا قرينة خارجية

من تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاتها من الثبوت والانتفاء صدق والا اخبار على خلاف ذلك
كذب قوله وهو الاوفق اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات المرضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات
اي كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني لا يشترط فيه
وشرط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واحدة
في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هذه الحجة واعترض عليه بان التزكية في الحجة
ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثني عشر اه قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني
اسرائيل على ما قال الله تع وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عم وتشهيرها
وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تع وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين لقوله تع يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي
ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي الكشاف في التلويح او تسعين بدل سبعين ويرد عليه ان
هذا قول لم يقل به احد [illegible] ايضا بطلته وقوع العلم من غير شرط اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان
يقع العلم عنده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيب
ما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الموصوف
[illegible] مستند الى الحس بحيث لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلاف اوطانهم مستحيل
عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يواطئوا على الكذب وانه ما اتفق عليه حق ثابت في نفس الامر
غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدل كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي
من تواطئهم على الكذب بالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا [illegible] الا الاخبار [illegible] بل ادعاء امر احد عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي [illegible]
[illegible] ليس اه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لانه انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم متوقفا
على التواتر [illegible] التواتر بالعلم على ما ذكرتم من [illegible] وقوع العلم دليل لو نفى حد التواتر يدل على ان التواتر
متوقف على العلم [illegible] وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم
سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل [illegible]
وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم
بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل

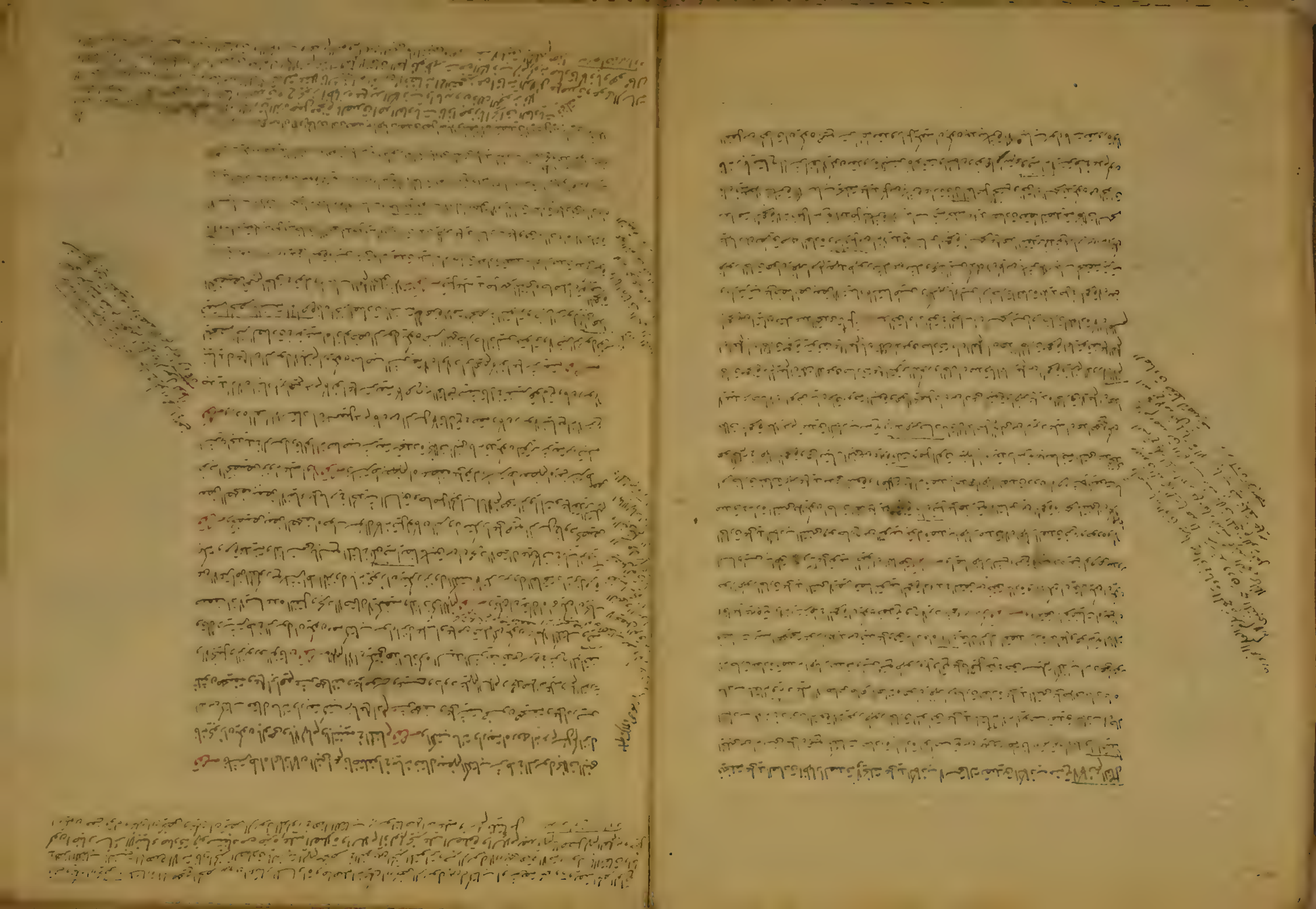
بتواتره

بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم
معا حاصلين في الذهن ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان
وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا
بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظة حتى يحصل العلم بالعلم تامل قوله وهكذا حال العلم بالمعلول اه فان تفسير
العلة تفيد تفسير المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا
علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلم بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول
كالنار المحسوس بالدخان والاولى ترك لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية والاستفادة
من وجه اخر اينا فيه قوله فان قلت اه حاصل هذا السؤال المنع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه
حد التواتر وسند المنع اه العلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم
لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب اخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله
قلت عدم الدلالة اه وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلة غير التواتر كذا
نقل هنا قوله تامل وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفائه معلومين لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله
وقع في التلويح اه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى فمتواتر ثم صرحنا واما خبر النصارى فمتواتر
لا ما بعضهم بان الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار
اليهود للنصارى اه فلا تدافع لكنه اعتبر في عطف قوله واليهود بتاييد دين موسى المتكلف وهو انه يقدر
لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على
النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر
الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى اه
يعني ذلك التوجيه باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل
فيكون في كلام الكتاب من اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود مع النصارى محتاجا الى التمحل المتقدم
كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار
عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى
مع اليهود في اخبار القتل ثم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت
بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان

وفي ان الاعتماد منفي الى الاخبار او هو من قبيل
حذف المعطوف مع المعطوف اي
اعتقاد القتل والاخبار به

فان الذين دخلوا على عيسى عم وزعموا انهم قتلوه كانوا بضعة او ستة والغالب ان لا يوجد العلم باخبار الستة
والعشرين لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى الى اصحابهم او الى غيرهم بل اخبروا انهم رأوا عيسى عم وما قتلوه
وما صلبوه ولكن شبه لهم ولا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن رؤية لهم اعتقادهم حقيقة ان رفع
العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قولهم حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما
يثبت مطابقة النفس الامر وهم في ترتيب الخبر ان يكون عن اخر ثابت في نفس الامر بل الرؤية عن استعداد
قوله وغرق اليهود اه قيل ان تحت تفرقة اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرقوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا منها لم يبق
بينهم الا شرذمة والجمهور لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وان كانت تفرقتهم في البقعة ايضا اشارة
الارض ومغاربها سمي بذلك لان وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة اي مجمل الكلام الشهر خلاصة قوله
فتواتر عم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحقق الذي فذلك لقول بل لم يبلغ عدد المخبرين على ما توهم قوله
فيه اشارة اه اي اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الافراد لحالة الاجتماع ليس كلية
متحققة في جميع الموارد لان كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور لان السؤال المذكور معارضة
واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع المقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب
كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله ان لا نم ذلك ان موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد وهو
غير واقع في بعض الموارد ويجوز ان يكون الموهنا ايضا الذي تحقيقه ان تحقيق الجواب وحل الشبهة
الاسباب يقتضي قوة السبب والجزء سبب الاعتقاد اذا تعدد الخبر ابتداء وقد تحقق التخبير وقوي الاعتقاد
وحصل العلم فيه بحيث لا يتغير ارتفاع اجتماع باب الثانية شيء يوجب ان انتفاء انفراده دون ان اجتماع
الاسباب الناقصة فلا نم ان يوجب قوة السبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة
موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر
لتغاير جهاتها ويحصل لجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء
مما ذكر قوله واما وهم الكذب اه جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر الكذب بناء على افادته كليهما فكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة السبب المفضي
الى العلم اصلا فاجاب بانه ادخل الخبر ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجب الصدق
[illegible] تختلف الدلالات الوضعية
[illegible] عدم علاقة عقلية احتمال عدم مطابقته لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون [illegible]
هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله لتبليغ الاحكام قال المحقق

قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن اوحي اليه لكمال نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار الغاية الاعتبارية على ان بعد تسليم
كون نبيا لانسلم انه غير مبعوث الا ما نقل ان قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم
[illegible] الاصنام النسب العربية والحل على الخطاب وهم لا يتميزون الاعتقاديات التي هي رأس الامر
ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين دفع لما قيل من ان يخرج من التعريف انبياء بني اسرائيل الذين
بعثوا في التعريف [illegible] عليه السلام ليوشع عم وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى قوم
[illegible] الى انهم لهم بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه [illegible] الاورد على ظاهر التعريف النقض
ببعض الانبياء كيوشع عم لم يتقرر شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله واجاب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم اخرين حاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم انتهى قوله [illegible]
التعريف [illegible] وهذا الاختيار السيد حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام
وكذا الرسول انتهى [illegible] قوله وقد [illegible] فيه ان يعلم من غير مرض عنده قوله للجمهور اه
اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وكل نبي رسول لا فرق
الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال تعالى ما ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ
الخلق عن الاصنام يسمى النبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشيخ وقال بعضهم ان النبي
اعم من الرسول او اخص بوجه كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة
والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص [illegible]
[illegible] ويؤيده قوله تعالى [illegible] العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي
او من اوجه او اخص او اعم اما جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض الموارد كما قال تعالى في كل من موسى واسمعيل
وكان رسولا نبيا وايكون [illegible] والاعم لما في احد النقيضين وهو وكذا لا يتكلم في المساوي والاخص
فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث انه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه
ولم يلزم خلاف ما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بشأنه الا ترى كان تحقق الخاص مستلزم
لتحقق العام مع ان ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا
نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا واجل هذا قال المحشي [illegible]
دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تأييد ثان لكون النبي اعم روي انه عم سئل عن عدد الانبياء
فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا الذاتي تنبيه القاضي



ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه وليس هرنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول لمستلزم للدلالة حتى يلزم ما
ذكر فتأمل **قوله** هذا في القول الاول اي هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذي هو مدلوله فهو مختص بالمعقول اذ الاصل
لفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول والاظهر يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا وتحقيق
ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول **قوله** هذا الحصر مبني
اي الحصر المستفاد من تعريف مبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل منحصر على المؤلف مبني على ان يكون
المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احوال وصفات بان يطلب من احوال ما هو
وسط مستلزم للحاق المطلوب اثباته حاصل المحكوم عليه ويترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم
عليه والثانية من الوسط والى احوال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما ان المراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في احوال الوسط في نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب
ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط
الانتاج الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه تعريفا اصلا اذ لا معنى للنظر
فيه كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر العضدي وشرح المواقف واذكرنا طرفا من
ما زعم الفاضل الحلبي في حل قوله هو حتى يلزم كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا **قوله**
حتى يلزم كون اي متعلق بالمنفي الثاني **قوله** لكن لا يخفى ان خلاف الظاهر اي يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه
النظر في احوال فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف
الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المؤلف وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمؤلف
على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس
حقيقيا بل اضافيا مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول
هو العالم اي ليس مشابه لنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا يتأتى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المؤلف وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال
بعض الفضلاء وفيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح ح الحصر
الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول
ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فالملزوم ممنوع اذ يعني النظر
فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فالملزوم مسلم وهو لا ينفي الحصر
المذكور

من تلفظ الدليل والا من تعقله صح

الذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تأمل وللفاضل الحلبي في هذا المقام مقال ايعابه قال
الفاضل المحشي الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف ما يشمل
والامكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم بتقدير ان يكون
المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو مذهب من جعل النتيجة ازلية للدليل عقلا
والاشاعرة ينكرونه على ما مر **قوله** المراد بالعلم التصديق اه بيان ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هنا
التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يعلق الا بما يوصل الى التصديق وقرينة ادراك
على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فيخرج من التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات
التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما يستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وباحورنا ذلك اندفع ما قال
الفاضل الحلبي من ان مثل هذه القرينة مما يلتفت اليه التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم بحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى ثم لعل هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك
وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا على
على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلون شاملا للامارة ايضا **قوله** وفي لمفهوم اه عطف على قوله بالعلم اي المراد
بلزوم العلم اه يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او الاعداد او التولد فخرج القضية
الواحدة المستلزمة علمها العلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت
بديهية او نظرية من غير وصف القضية بقوله بديهية او نظرية اشارة الى ان عدم كون العلم بها حاصلا من العلم
بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر فائدة توصيف الاولى بالواحدة فان كل قضية فرضنا
انه يستلزم العلم باحديهما من غير ان يكون علة لها فيها ايضا خارجتان بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها
فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم هنا بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل
القضية مع انعكاسها ... فيه ... الا ترى انا نعقل ان كل محصور ذا الكم موجود سواء وشكله ثم ذكر ... وكذا اذا علم اولا بعض
... ثم ... بشخصه ... العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة
من العلم بالقضية الاولى فلا تخرج امثال ذلك من التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد
انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى
... العلم بالقضية الثانية لم يحصل له العلم
بتلك القضية ... بطريق النظر فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل

فعدم خروجها منه قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول اه يعني وان اندفع النقض المذكور عن التعريف لما ذكرنا لكن
نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات بما فيها هيئة الشكل
الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وحوظ ولا غير بين لا خفاء
خفاء التلازم واما لا يحصل بها بدون العلم بالنتيجة كما في الجزم بالملزوم لمصاحبة الانفكاك بينهما وهو ظاهر تحقق اللزوم والملزوم
والا متى تحقق العلم بهما بدون العلم بالنتيجة كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه الثلاث والحاصل ان
ممتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان
معنى غير البين هو الاحتياج الى الواسطة دون خفاء اللزوم وان الخفاء بعض الاحتياج الى الواسطة لا يستدعي
الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض
المذكور ان تعلق كيفية الاندراج والاشكال في تحقق اللزوم في جميع الاشكال [illegible]
الباقية [illegible] دليل حقيقة [illegible] السند [illegible]
المختصر المصدق الحقيقة الدليل وسط يستلزم الخط حاصل المعلوم عليه ووجه الدلالة [illegible]
[illegible] في حمله والاشكال ان كلام الامدي مختص في الشكل الاول [illegible]
[illegible] على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين قوله ويرد عليه ايضا اه يعني يرد عما هذا
[illegible] قوله [illegible] بما بين الصدق بها من المقدمات التي يلزم منها النتيجة
[illegible] الذهن فتنتقل منه [illegible] سرعة مع انها ليست بدليل
لان الدليل يختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المطالب المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب قوله
[illegible] الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة
[illegible] تحصيل [illegible] بالقرينة [illegible] وجعل المعرف
[illegible] شيء وهو ان الاليق بالبيان اه يذكر المشي اولا المراد باللزوم معاضرة ناشيا اه ثم يذكر ان المراد
[illegible] الاول [illegible] العلم [illegible] الاول [illegible] بين
[illegible] الاول [illegible] بين

بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله وايضا يجب
عليك اه حاصله ان على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني
ما يلزم من العلم به اه على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة
او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احوالها فانه غير شامل
للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين
وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا يكون من القاصرين وانما قال في
باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله
وتخصيصه مثل الاول اه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد ان يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد
من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله واشكل انه لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل
الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج من مذاق الكلام اذا قرينة ظاهرة الدالة على ارادة
اللزوم بشرط النظر في احواله التخصيص النظر في احواله فهو تكلف في تكلف واذا الخروج عن مذاق
الكلام قوله والصواب تعميم الاول يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر
في نفس واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف النظر
والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق اه الحق من هذا الكلام بيان فائدة
قول تصديقا اي يريد الشارح من قوله تصديقا الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي
اظهره استمع على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق ان الخارق الذي لم يقصد به اظهار صدقه بالخارق
الذي يظهر على يد المتنبي فانه لم يقصد به اظهار صدقه ان كذب معلوم بالجزم فان حال من الحدوث والاحتياج
مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به وكالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا
يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم ان قصد به
التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم ان قصد
[illegible] لم يقصد به التصديق [illegible] اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الاحكام الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التعمد والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو ظاهر انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة

الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل **قوله** لكن الكلام انه استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه
يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبر بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر
باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الامر حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق
الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فيرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
يجعل صدقه بديهيا فيكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول
من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم اه ولا شك ان صدقه بهذا
الاعتبار استدلالي يحتاج الى الاستحضار بتلك المقدمتين على ما مر في الاصل للاعتراض بان خبره بعنوان
ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور **قوله** ونظيره اي يعني ان نظيره ذكر ان
اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا والمستدل اليه ان الوصف العالم
من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث
يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال المتغير حادث
يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم
بسبب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والنسبية وبما قرر الك ظهر ما في
قال الفاضل المحشي من قوله وحيث سواء المتغير بديهي صغرى او لا فيه من ملاحظة
الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر
والاستدلال ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر ثم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج في اثباته ان ما ثبت قدمه امتنع عدم التغير عليه
لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين **قوله** هذا المعنى اه يعني ان التيقن بمعنى عدم
احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظ المتبادر منه عدم الاحتمال حالا وما لا على ما مر
في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره سوى التكرار
[illegible] الدفع [illegible] التيقن المفسر الذي ذكره المحشي ايضا يشمل الثبات
[illegible]
[illegible]
[illegible]
داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات **قوله**

[illegible]

اللهم الا ان يراد اي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض
في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفس
وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدم
في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب
قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول
لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعم والامكان الذاتي على ما مر في تعريف
العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقيضها في انفسها فان جبل احد
معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز
عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال
ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قال المحشي من انه ليس في هذا التوجيه لغو بل فيه ما فيه
لان معنى التيقن في اللغة زوال الشك على ما ذكره الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض
عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك مشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه
لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان منشاء البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند
العالم بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم لا عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور
لا بد له من دليل **قوله** الاولى اي الاولى ان يفسر التيقن الجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت
فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب
هذا الكلام تفسير التيقن باولى خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض
عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا
بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزوال بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع
على دليل يخالفه بعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه تشيء وانما قال فالاولى المشارة الى
لا وجه صحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا منه للعلم الحاصل
به عن موضع التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال المحشي فيه بحث انه اراد بالجزم المطابق
[illegible] في الحال والمآل [illegible] ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه
[illegible] وفيه ما فيه [illegible] جوابنا [illegible] لا معنى لهذا التردد لان [illegible] مطابق في الحال

والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في
الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه وهو العجب انه لم يطلع على وجه
النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا **اقول** لا يخفى ان قوله توجب اه يعني ان قول الشارح فهو علم
بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل على ان مقصود المص من قوله والعلم الثابت ان العلم الحاصل من خبر الرسول
علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه من تتمة كلامه لا من قوله يوجب العلم
الاستدلالي مضمونه غث اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى عندهم سواه
وانما قلنا ان قوله فهو علم ان يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت
بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا اه اي ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا
او ظنا اما يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات انما صرح في
ان المقصود من قوله العلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار
عن هذا الاعتراض اه يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم
الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم معنى سوى اليقين الا انه استعمل بمعنى مطلق
الادراك كثيرا في الكتب متداول بين الناس وايضا قيل ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن فلا
فائدة واما ما قال الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور اعني
[illegible] اهل اليقينيات [illegible] يكون قوله والعلم الثابت [illegible] العلمي
[illegible] التعريف المذكور [illegible] الاصطلاح ان العلم مختص باليقين [illegible] كما [illegible] العلم
في قوله يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو ربط
والاعم يحصل باسباب ثلثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل انه يوجب العلم اليقيني
اقول وايضا سائر العلوم النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح
[illegible] العلم الحاصل [illegible] الرسول [illegible] جميع العلوم [illegible] بالخط والا [illegible] لم
[illegible] الادلة النقلية لا تفيد اليقين [illegible] الاقرب
[illegible] قوله والعلم الثابت اه [illegible] كما [illegible] اليقين والثبات
في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية
القوة [illegible] الاختلاف [illegible] التفاوت بين اليقينيات

في القوة والضعف كما سيجيء في بحث الايمان **اقول** واي المص نفى الزيادة والنقصان من اليقينيات لا نفى
القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس
كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم
في قوله والعلم الثابت الخ بالمعنى الاخص يليق لانه المناسب لمقام [illegible] في غاية البعد اما اولا
فلانه لا حاجة الى تقييد العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات
واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التقييد في هذه المواضع وتركه في قوله وهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم
الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتقييد واما ثالثا فلانه يجب في ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت
واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعرة بان ذلك لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة في ذكر قوله
والا لكان جهلا **اقول** وكانه اشارة اه يعني ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في
قوة التيقن اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي بحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها
كما ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكون مشابهة في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة
بمجرد النظر فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم
احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة **قال** الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في
الاصول ان الادلة النقلية ظنيات لاحتيابها الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة
اذا حمل على الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل **اقول** مراد الشارح ان الادلة النقلية
مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن اذ يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع والشك
انه بعد التيقن بجميع الامور التي لا مدخل في دلالتها يفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي
لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكره في شرح المواقف تأمل **اقول**
والانهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكر في شرح المقاصد
وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل عن هؤلاء وثق منه انتهى وذكر في
الكفاية ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول لحنه صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا
الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر اه الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده
ما ذكر السيد في حاشية الطيبي انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه
ذلك وذكر شيخه كذب على متعمد [illegible] تعمده [illegible] مثالا لذلك وانه قتل من الصحابة العدد

قوله انما قطع النظر عنها ايضا انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن
الدلائل ليخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منها امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه
لا بالوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه والا الخبر ليس سببا
للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي يصوغ الدليل كخبر الرسول داخل
في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذا استفاد
منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر
عن القرائن قوله وقد يوجه ايضا تقديره وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل انه لا ينفك عن الخبر
تنفك عن الخبر وتبقى به انتفاء الخبر فانه اذا تحقق تسارع القوم الى الدار زيد مع عدم تقدم
خلاف الدلائل فانها لا تنفك من الخبر بل انما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بنسبة
الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون
من درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دائما تحقق في جميع الاوقات والاذهان
فيكون الخبر الدال مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال المحشي في توجيه قوله بان القرائن
قد تنفك عن الخبر ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قوم يفيد العلم وعند عدم تسارع قوم ما يفيد
تسارع قوم لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك منه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه و
[illegible] وكل واحد منهما [illegible] صادق اقول [illegible] حيث لا يلزم الخبر المقرون يلزمه القرينة و[illegible]
لا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يذكر منه و[illegible] ليس لذلك اي يعني ليس الامر كما قال التوجيه [illegible]
قرينة [illegible] الدلالة [illegible] حيث لا [illegible] ما يدل عليه قوله [illegible] قطع
النظر عن القرينة المفيدة لتحقيق [illegible] الدلالة لا تنفك عن الخبر
بالانفكاك الدليل منه قال [illegible] ليس [illegible] في نفس الامر [illegible] دليل الخبر المتواتر [illegible]
[illegible] مع [illegible] الخبر المتواتر [illegible] مقبولا
[illegible] اقول [illegible] حيث لا [illegible] الخبر المتواتر يفيد العلم [illegible] عند [illegible]
[illegible] عقيب الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه وربما اجتماع لا يخلق فلا يكون افادته بالدليل
[illegible] قوله [illegible] دليل الخبر المتواتر [illegible] يغفل [illegible] ما قيل في اشكال
قوله وبعضها الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان توهم
[illegible] في القرائن [illegible] يفيد العلم [illegible]

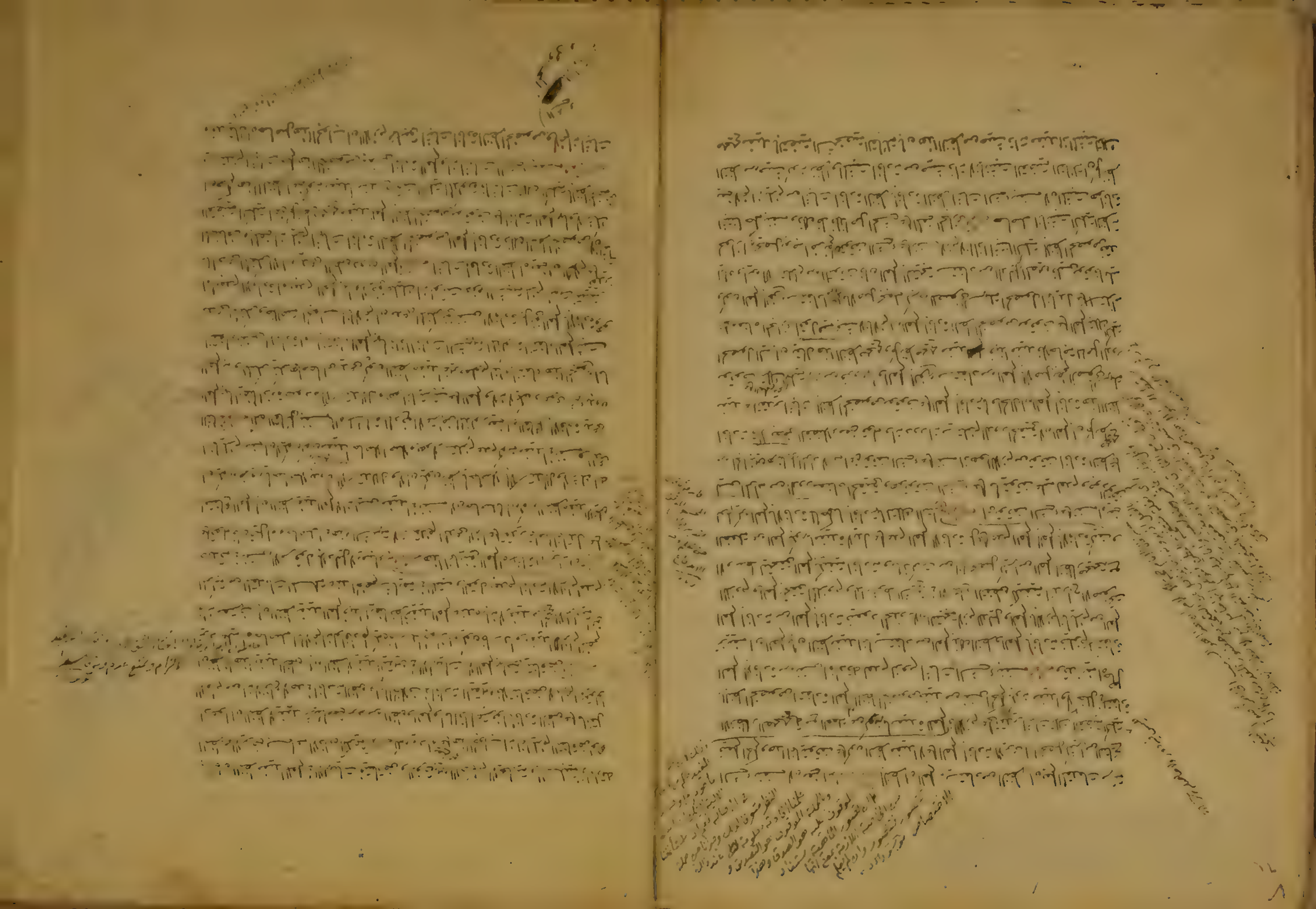
دون

دون مقام اخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشاء العلم ليس ملاحظة
احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع
يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلق بعده في مقام اخر بعده من غير تاثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء
[illegible] قطع النظر عن القرائن [illegible] الدلائل [illegible] الكل [illegible] تفصيلا [illegible]
[illegible] لان [illegible] ضبط القرائن [illegible] القرائن المفيدة لا يتعين [illegible] الخبر
المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما هو
الدليل والقرينة والمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه
من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لا [illegible] وجه دلالته كونه خبر الرسول لا يكون
الا مستدلا بنفس الخبر [illegible] النظر في احوال [illegible] العالم بالنسبة الى الاصناف [illegible] بسبب الخبر هو كونه خبر الرسول
بخلاف القرائن فانها امور خارجية عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل ان على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا
في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لا وجه دلالته هو كونه خبرا حقا فبايكون
الاستدلال بنفس الخبر كون بالنظر في احوال قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل
منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل توطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار كون خبر قوم كذلك ثابت
في المتواتر بالبداهة [illegible] وخبر الاجماع بطريق النظر في الدليل [illegible] لا يتبع [illegible]
وفي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين [illegible] وفيه انه اذا
كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فالاجماع جملة وانطلاقت المتواتر المحكوم عليه انه يوجب العلم الضروري
لهم ان كان العلم [illegible] بطريق المباشرة اي يوجب العلم الضروري وان اريد حكمه [illegible] حاصل الجواب المحقق
يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر
الرسول وما في حكمه لا يتحقق الا في الحقيقة [illegible] انواع [illegible] الثاني [illegible] الاول مقصود الشارح من ادخال
خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمها
[illegible] بالنسبة الى [illegible] او على [illegible] اخر [illegible] مع خبر الاجماع الخبر الرسول فان خبر الاجماع
بعينه خبر الرسول [illegible] طريق الاجماع [illegible] المقسم [illegible] بالنسبة الى الامة [illegible]
بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون بالاجماع وكيفيته اذا قيل قوله ان قلت بهذا يعني قد سبق وجه
حصر اسباب العلم في الثلث ان العقل ليس الا غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر

والا فاذا لا الة غير المدرك فهو الحواس والا اى وان لم يكن الة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل بانه
الة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس والعقل واسطة فى ادراكها
مغاير لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه **قوله** قلت اه حاصل الجواب انا لا نم انه يفهم من التعريف
ان العقل الة للنفس فانه المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشئ
لا يسمى الة له اصلا اذ لا يقال لذى العرف واللغة ان حرارة النار الة لاحراقه بل انما يطلق الالة على الامر الذى
هو مغاير للفاعل فى الوجود ووسيلة فى وصول اثره الى المنفعل واما اطلاق الالة على العلوم الالية كالمنطق
مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية
ليكون تلك العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها الى يقى ان اطلاق الالة على العقل بمعنى القوة مما لا يتم
كما وقع فى اللمعة المبحوث فى الاهلية من ان الاهلية مرادفة للقوة وانه يكون ذكر غير المدرك فى حد الحد تعدادا
اذ يكفى ان يقال ان العقل السبب فانه حينئذ فهو الخبر والا اى وان كان الة فهو الحواس وان لم يكن الة فهو العقل والحاصل
من عبارة الشارح ان مقصوده نفى كونه غير المدرك وان النفى متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عند مساعدة
الاعتبار ان لو دخلا تاما فى الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظير قولهم القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخلو عن تعسف **قوله** واما حمل الغيرية على المصطلح
فبعيد اى الجواب عن السؤال المذكور بان المراد الغير المذكور فى حد الحد الغير المصطلح وهو ما يكون مباينا
عن الاخر فى الوجود فالمعنى ان لم يكن الة يكون انفكاكه فى الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفى الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافى كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ ليس مغايرا له بهذا المعنى لا انه
ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا فى المفهوم وعلى هذا
التسليم فهو غير صحيح لانه نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة
فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على حاله
بالتفصيل انما مع والعقل مع النفس كذلك **قوله** هذا هو النفس بعينها اذ هو الذى يدرك به الغائبات
والمحسوسات جميعها واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس
هذا لكن قوله يدرك به صريح فى انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة
الاعتبارية اى يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقول قوله يدرك على صيغة المعلوم
يكون مسندا الى الغائبات فتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر
ينكشف له الغائبات بالوساطة اه واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح فى بحث الاهلية ان العقل يطلق على

الى

الى الادراك اه الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقولهم
اول ما خلق الله العقل وانه حال نفوسنا بالنسبة الى ما يظهر اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة
نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات فالظاهر انه يحمل التعريف المذكور هنا
للعقل على هذا المعنى لانه هذا المعنى ليس مرادا هنا لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات المكلف
حسب ما يفهم من التعريف فالمعنى على هذا التعريف فالمعنى الى مغايرتها او يعنى ان العرف يعتقد بذلك بمغايرة العقل
للنفس فلا يرد ان قيل انما يتم اذا كان هذا الاثر اثر الكل القائل بهذا المعنى فلم لا يطلق
العقل على القوة المدركة او الكلية فى الانسان او يكون مقصوده من هذا التعريف ان يطلق العقل على ما هو
ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث
فلا نالا وفى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى
ليس سببا للعلم **قوله** عدم تقييده اه يعنى عدم تقييد العلم بالضرورى والاستدلالى او نحوهما بان يقول
يفيد العلم بالالهيات او فى معرفة الصانع مع انه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه سبب
لجميع انواعه فاندفع ما قاله المحشى من انه تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق
هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى **قوله**
ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشئ السمنية وبعض الفلاسفة قاصر الاول منهم المنكرون
لافادة طلقاء الثانى اى لافادة الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادة
فى النظريات فقط والرابعة لافادة الالهيات فقط والخامسة لافادة معرفة الله فقط فهو
هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعنى ان المراد بقوله بدليل الاختلاف ان الاختلاف
دليل بعض الفلاسفة المنكرين لافادة النظر الا الالهيات اه وهو الدليل الثانى ليس دليلا للسمنية اذ
دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص
بالدعوى الثالثة اختلاف فيها ملو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم لانه هذا يستدعى
لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم بحسب الظاهر مستندا من مسائل النظر لا الالهيات
فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان
هذا نسبة عدم المعلومية اه ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم فى الحقيقة حكم من الالهيات
لانه اجمع الزيادة [illegible] وصفاته لانه لم يظهر فيكون النظر فيه [illegible]
لما لزم الاختلاف [illegible] فى كلام منتف والملزوم مثله فى الالهيات فلو كان يفيد العلم



ومعنى انتاج تلك الحالة تلك الشخصية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر عن قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا ان تلك الشخصية فرد هاشبت تلك الكلية فانه لابد ان يضم اليها قولنا وليس افادة هذا النظر بخصوصه
مراده ايضا فانه ثبت بل المراد قولنا صحيحي مقرونا بشرائطه واذا كان مفيدا للعلم وكان ذلك لصحته واقترانه بالشرائط كان كل نظر صحيح مقرون
بشرائطه مفيدا للعلم فان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم توضيح ذلك

الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان نظر لو فرض انه ليس من افراد النظر
كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية
القضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لا من حيث ادراج هذا
النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت
والمثبت بالاعتبار هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث
بعنوان شخصية ضروريا وعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض الشارح والمحقق
في دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون
نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل
وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا
وهي بذا الاعتبار مشتقة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعها بعنوان
الكلية اي من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مشتقة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور
في ذلك فان القضية تختلف باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا
واجب الوجود موجود بديهي قوله والاولى اه يعني ان قوله اول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج
الى السبب اصلا وقوله من غير تفكر احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر
فاول تفسير البداهة مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى السبب اصلا فان العلم الحاصل
باول التوجه لا يحتاج الى السبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال
ان المراد التفكر المعنى اللغوي المعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من تكرار احس
او حدس او تجربة وجعل تفسير الاول التوجه اه يعني جعل قوله من غير احتياج الى
تفكر تفسيرا لقوله اول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم
من ظاهر القول بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائم تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد الضروري
ما لا يكون المباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتساب المقابل له بما يكون المباشرة
الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون
مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصول الحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال
بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج من القسم فان كلا من ذلك مما
يتعلق بالعقل من الحدس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب

في الثلثة

في الثلثة من ادراك الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفيد
الى العلم اما بتوسط التفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه يترجح ذاته واثبت
الحدس والتجربة واصل بالعقل لو اراد قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم لما قرره البعض من ان
ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بعض ان مباشرة الاسباب لو ثبت
مستقلة في حصوله كما لا يخفى [illegible] الظاهر من عبارة المص يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المص
وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسر الشارح الحاصل بمباشرة الاسباب
الاختيارية ان الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب
وهو الموعود بقوله وتعرف [illegible] ويرد عليه انه ان يرد على ما هو الظاهر المتبادر من كلام المص
ليس من انفكاك المعنى المذكور لان حصول موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور فكونه كسبيا
فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب الاختيارية [illegible] بعد
الالتفات وتصور الطرفين كما [illegible] يشير اليه تمثيله بمباشرة الاسباب كضرب العقل والعطاس والاستدلال
وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى ان ذلك تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي
قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال
المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب
ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به
الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم الحصول باول التوجه لتوقفه على الحدس
والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال
وبما ذكر ظهر ضعف ما قال الفاضل الحلبي من انا لا نم ان الحدسيات والتجربيات متروكة البيان لدخولها
في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار
المشاهدة له مدخل فيها على ما بين فيها في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو الكسبي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا
بمباشرة سبب من الاسباب وقد قيل قوله ويكون اه يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري
لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند الشارح لعدم تعلق غرضهم
بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها ما ثبت بالعقل وان كانت لاستعانة الحس
والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى ايضا ان الاولى ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت

منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشتمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها
معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اه للاشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا
صحيح ولعل الوجه ما بيناه ... كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام
العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا مايع الحاصل وما من شانه الحصول واه لم يحصل
فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس بحاصل
مقدور البشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب
بمعنى انه لم يجر عادته تع بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل ثم قال ان النقض
بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان
القائل بامتناع العلم بحقيقته الحكماء ونبذ من المتأخرين والموقون بهذا التعريف جمهور المتكلمين
قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم
على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية
العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة
توجب تمييزا او يكشف بها فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة
وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان
يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء
وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف ... للمورد اه يعني ان ما ذكر المواقف
عرف الضروري بما عرف الشارح وادرج الحسيات فيه وبقي وجه الادراج بان الحسيات ليست
حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع الموارد مع تخلفه في وجدان الصفراوي
السكر ... الواحد الاصول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس
من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك
الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا ربما حصولها حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس
لا بعينه حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد
المقدور لنا وليس الامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول
الجزم ولا نعلمها مفصلة يخالف الصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة
على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك لمشاة الدفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن

اطالة

عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشراء حاصل ان من ادرج الحسيات في الضروري
عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات
في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون القدرة
دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي حصولها بالاحساس المقدور
فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي
ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال
الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني
ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم
به غير مقدورة ... وجه التناقض اه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله
قسما من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كونه قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس بالكسبي ومن الثاني انه الكسبي وحاصل الدفع
ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم قوله وليت شعري اه يعني ان دفع التناقض فرع تحمله
وههنا لا يتحمل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه لزم
لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا
بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب
اما بعد ... في العبد بالتوسط اختياره ومرف الاسباب واما بعد بتوسط الاختيار
ومرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة الى الاسباب المباشرة وغيرها المحققة
في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله والاسباب اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة
وغيرها الى ثلاثة اسباب ثم قسم الحاصل السبب الخاص منها وهو نظر العقل الى توجيهه ولا
الى الضروري والاستدلالي ولا يخفى انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذا لم يكن العقل
من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل بها حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في الكسبي
ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض لا هو ... اصل لنظر العقل وتوجيه الذي يكون على
وجه المباشرة كما في الوجدانيات اي العلم بوجوده وتغير احواله وانها حاصلة بلا واسطة العقل التي
بقدرة للعبد او يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي هي الوجدانيات وانها حاصلة بلا

فيلزم كون قسيم الشيء قسما منه

العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل من بدون المباشرة يكون ضروريا او ما حصل من المباشرة
يكون نظريا المعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قدس سره ولو سلم فيجوز ان ولو سلم ان
المقسم من الاسباب المباشرة لكن يجوز بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة به بينها عموم من وجه
فيجوز ان يكون نظري العقل الذي [illegible] تقييد السبب المباشر به حصل قسم منها اعم من وجه مع الاسباب
نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق
وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري [illegible] الاستدلال
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري فحصل اول التوجه اي هو العلم الحاصل بالاسم اي بنظر العقل الاعم الشامل
للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وقد ظهر
لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة
مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود
لانه وان لم يجز بعد ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكن جائز بين المقسم وقيود
الاقسام بل متحقق الا يرى ان الابيض الذي هو قيد يحصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان وهذا القدر
يكفينا [illegible] التقسيم الثاني اي يعني نعم يرد مع التقسيم الثاني ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما
يحصل بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه لزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل اول
التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات
والتجربيات [illegible] فانهما داخلتان بنظر العقل وليستا داخلتين في الضروري لعدم حصولهما اول
التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة وان الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع تعلم فيحتاج في دفعه
الى جعل قوله من غير احتياج الى التعلم تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى اخر وهو حصول
بدون تعلم فالمراد من حصول الضروري على معنى اخر ليس لدفع التناقض على ما ظهر بل عدم انتفاء
الحصر وان لم يجعل التعلم في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج
الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي وما يحصل
[illegible] لان تمثيل الضروري الحاصل باول التوجه بقوله النار اعظم من الجزء اي من ذلك
الاحتياج الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وتصورهما ظهر ان ما قال الفاضل المحشي
وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة
في الضروري [illegible] الضروري اشارة الى كونه مقدورا داخلا في الاسباب [illegible]

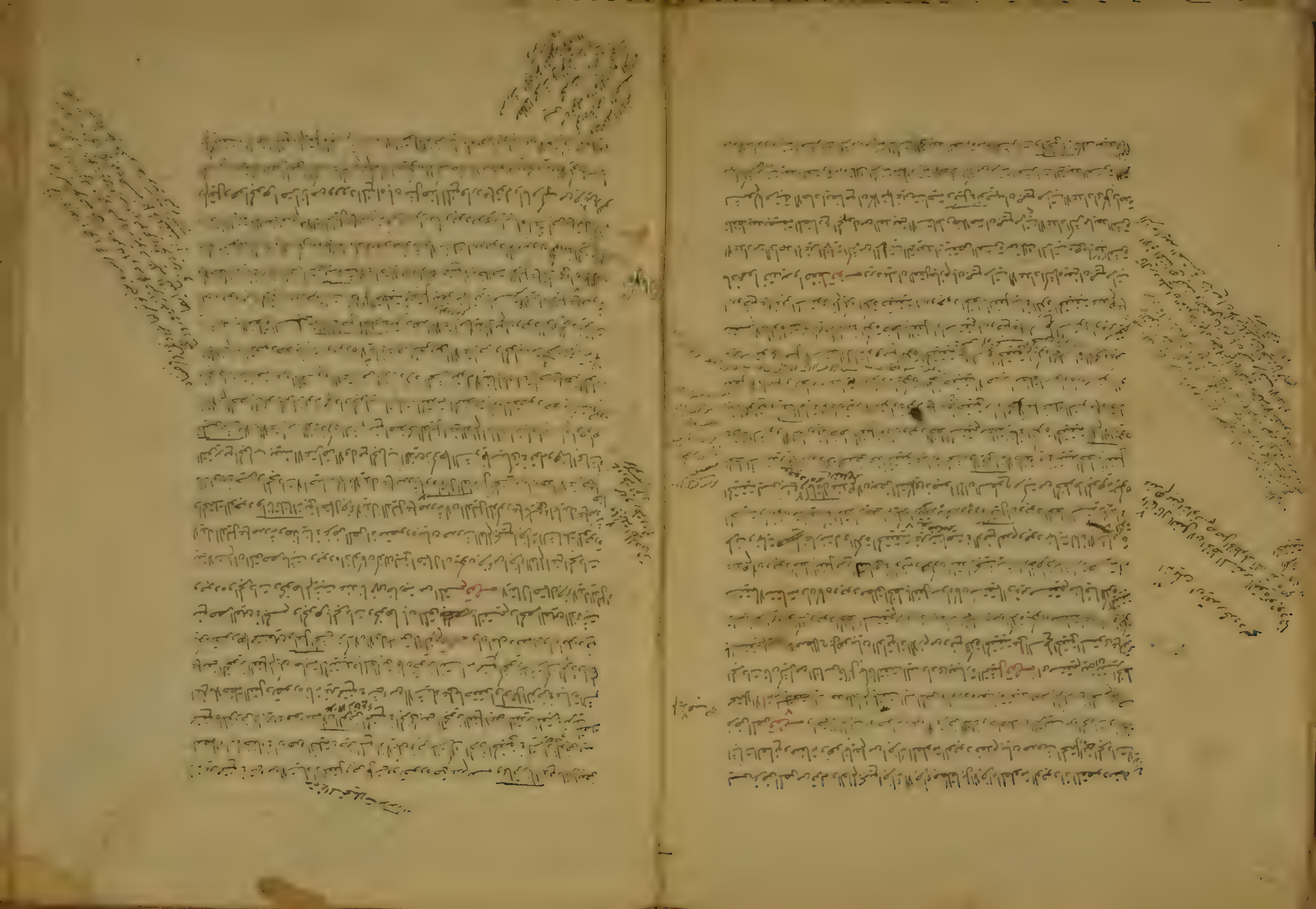
وقد كان

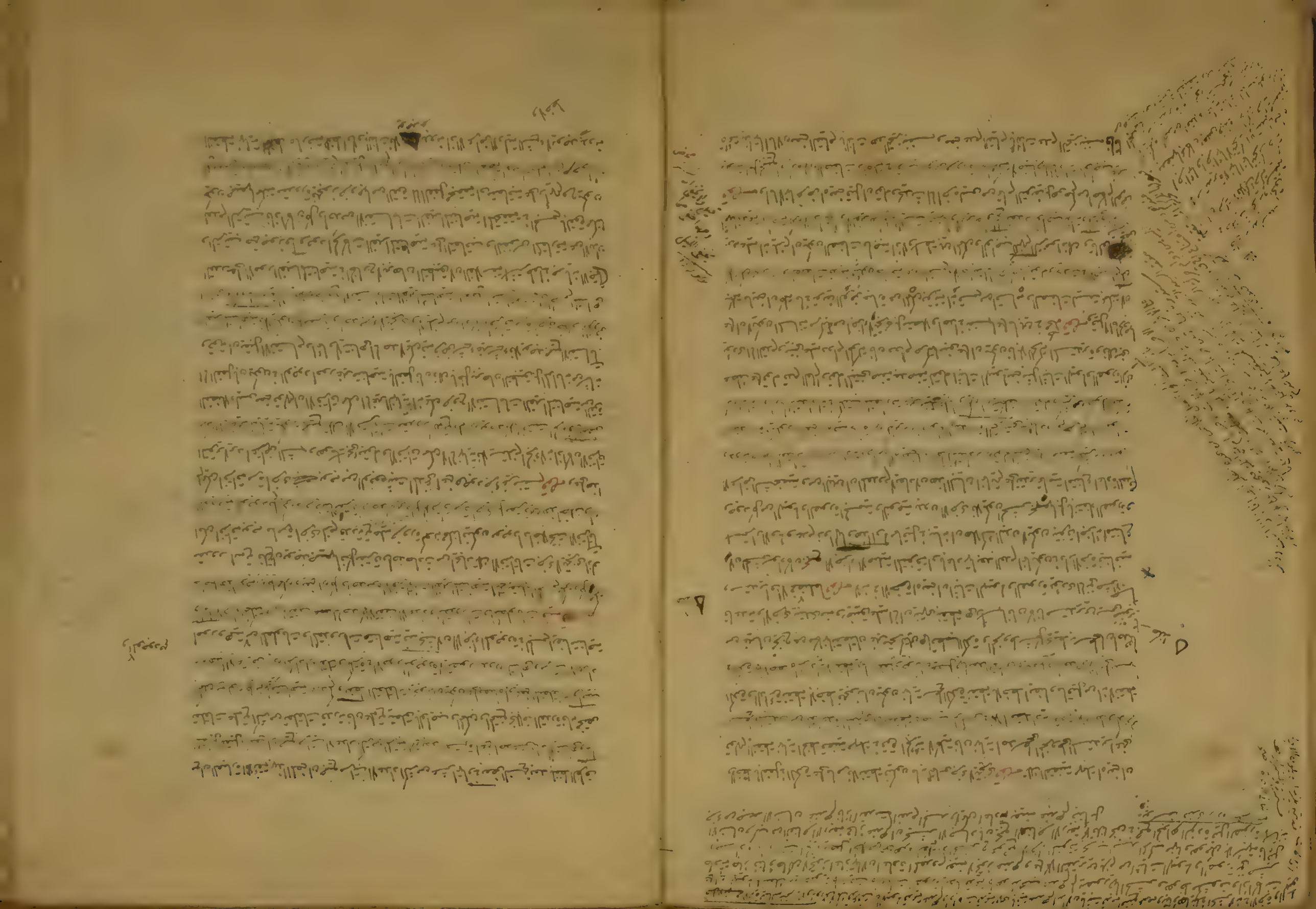
لاجل صح

وقد كان الضروري قسما للاكتسابي يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى الجواب
الشم بعيد من المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات
والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده اما ذكره الشارح من ان حمل الضروري على المعنى الثاني
لدفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذلك
والعلم [illegible] مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية
كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يقتضي الاعتبار المعنيين للضروري ثم فيه ايهام التناقض لكن يرتفع
بادنى تامل [illegible] فيحتاج الى دفعه اي يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض
الحدس والتجربة والوجدان وهو ان ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل
او رجوعه في العقل وان كان بالاستفادة من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكن ليس بالعامة
الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه
الى ما ذكر [illegible] الآن تخصيصه لان الالهام ليس من الاسباب المرفقة بنفسه [illegible] التخصيص
[illegible] وجوابه [illegible] خلاف الظاهر لان المتبادر من الملاق [illegible]
وفيه [illegible] الاولى [illegible] الموجبة بالشيء قبل المعرفة يشمل التصور والتصديق ولهم
في التصديق [illegible] خلاف التصور لان [illegible] ما يقابل الصادق
[illegible] المرض والى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع في ارادة الثبوت [illegible] المقصود
[illegible] وقد فسروها [illegible] القاصدة في
بيان تحقيق معنى الصدق والكذب فظهر صحة الحد وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة اليقينية
انتهى والجواب [illegible] المحشي بقوله وجوابه يرد عليه [illegible] المطابقة خلاف المتبادر وفيه [illegible]
لان ارادة المعرفة معنى [illegible] المطابقة معتبرة في مفهومه [illegible] خلاف المقصود [illegible]
انه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل على الاكثر اي القائم بمعنى عدم
احتمال النقيض [illegible] الا وما لا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن [illegible] فتامل وجه التامل ان عبارة المص
لا تدل عليه [illegible] العلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا [illegible] ما يشعر به قوله فيما سبق [illegible]
حيث [illegible] قيل حصر الاسباب [illegible] قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم
مطلق الادراك [illegible] الخبر المتواتر والالهام وخبر الآحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر لا باب

المعتد به المفيدة العلم لا تختلف وهذا القدر كاف لا يراد كلية كما زعمه قوله اشارة الى وجه التسمية
اي انما ذكر هذا القيد في التعريف لاشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة
غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به سمي بالعالم لانه مما يعلم به الصانع وليس في التعريف
اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل القيد على المعنى المصطلح لخروج
الصفات من مدار التعريف جامعا ومانعا دونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل القيد على المعنى
اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظهر ان المشهور اولى لان حمل القيد على المصطلح بعيد
عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك قوله من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع
على الموجود [illegible] اشارة الى ان المراد به يعني لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المقصود
من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها موجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه
على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول اذ لا يقول يقال العالم
اه فاندفع ايضا الاشكال عن الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات في معنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم اما واحد من الاجناس اشارة الى ان اسم موضوع للقدر
المشترك بينها او بين جميع الاجناس اعني كونه بحيث اسم فان القول بتعدد الوضع بحسب
ما يحس بلفظ العين قول بلا دليل ولذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا وانه مخصص موضوع
عديدة وان كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد
من الاجناس وعلى كل واحد من الجزئيات فاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كل
[illegible] عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا
[illegible] العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه
[illegible] هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث يكون
[illegible] فيمتنع جمعه [illegible] قيل عبارة المصنف تحتمل ان العالم اسم للمجموع حيث قال الجمع
[illegible] فيه تفسير الكلام المصنف بما ذكر نوع خرابة فلما لا نعم ذلك فان قوله العالم جميع
[illegible] قصيدة عليه معناه انه اسم جنس يطلق عليه [illegible] لم يجمع اجزاء حادث ففيه اشارة
[illegible] من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي تركب منها الخارج ومعنى تركب منها الخارج
[illegible] منها كما يقال هذا البيت مركب من الجدران والسقف فهو [illegible] في الاربعاء العلامة
[illegible] الاجزاء فالحشو الفاضل [illegible] اشارة الى ان المراد [illegible] الاجناس يطلق على كل منها ايضا فلا يرد ما ذكره ذلك المحشي [illegible]
[illegible] افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى قلنا [illegible]

قوله والمشهور ان الصورة النوعية اه المقصود من هذا دفع ما يتوهم من انه كان على الشارح ان يقول
وصورها اي النوع والجنس ذاك الدلالة قال الاصوليون الجسمية العناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة
الجسمية طبيعة نوعية لا يتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية فهي
قديمة بحسب تواردها افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية
وان الصورة النوعية الارضية جنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر لولاها
المقتضية للانواع المختلفة قديمة بحسب تواردها الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها طريق الكون
والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون
[illegible] الارجاء بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء ويجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية [illegible]
[illegible] الصورة النوعية قديمة الجنس [illegible] بقاء نوعه [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] باعتبار تركيب الجسم [illegible] باعتبار تحليله الى العناصر
مزجة المواليد الثلاثة اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر
باقية على حالها في مزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بجنسه او هي قديمة بالنوع
بحسب تواردها افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم تقدم الصور النوعية المتحققة
لما منها بالنوع بحسب تواردها افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لقدم الصور النوعية
قديمة الجنس وتجويز حدوث نوع السابع انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية
من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق
المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت اخص فيصدق على الصور
النوعية ويكون موافقا للمشهور ش - قيده بالاضافة اي قيد القيام بالاضافة الى العين او
الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه لا تحيز
[illegible] اي معنى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير
المركب من الخشب والهيئة العارضة له بسبب التأليف فانه يصدق انه متحيز بنفسه فيتابع تحيزه
[illegible] مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ الظاهر ان ليس بعين فكيف يصدق
عليه القيام بالذات [illegible] الواحد مع [illegible] اقيل في دفع النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة
في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المعروفة انما هي من اصطلاح القدماء لا ان هذا الجواب [illegible]
لو قوله عبارة المحشي بان يتحقق في الصورة الجزء فتمنع القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس [illegible]





قوله لكنه مسلك خاص للاشعري ومشيخته من محققي الاشاعرة اذ هم القائلون بان العرض لا يبقى زمانين بل الاعراض كلها على التقضي والتجدد
ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة واما الفلاسفة وجمهور المعتزلة فقالوا ببقاء
الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات ولا كلام هذا المسلك غير عام مرد ودا بين الجمهور بانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر
اعتباري يجوز ان يتصف به العرض والجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض اعني الشرعية ومن حدوث الاعراض بوجه مقبول بين الجمهور
ذهب قلنا وجمهور المعتزلة لان ابا علي الجبائي وابنه الفلاف وابو الهذيل زعموا ان بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات وانواع الكلام وقد عرفت ان النظام والكعبي وافقا الاشعري صح

ايضا يكون متحيزا بالصفات ان كان متحيزا بالتبعية الاعراض بعدم القيام بالذات فيرد ان
لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة
عنه تع بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض
عليها ايهام خلاف المتبادر اذ اطلاق شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تع مما لم يرد به اذن الشارع
فليس بصحيح بل قال الفاضل الجلبي في حواشيه وان الصفات اعراض محدثة في ذاته تع وذهب اليه
الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف توبيخ الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية
قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر
من جوهر بعض ان يكون وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا
خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من ان ما عدا الالوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بعضه
انه لم يجد ما ذكره تع بخلفه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام
الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء
بعض قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لك ترك الشارح هنا لانه مسلك خاص الشيخ الاشعري
يمتاز عند بعض حدوث الموجود مقبول مع انه ذكر في شرح اليمني بان حدوث الحركة والسكون مقبول
واما صوتهما فلا نسلم من الاعراض فهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود اه يعني ان المختار
يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود تحصيل الحاصل
اذ تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض اه
حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا ان كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا
لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات لا ان تقدم الايجاد عليه كذلك
فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية لا يجوز مقارنة
الايجاد له مع انه لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا
[illegible]
للمقصود وهو قصد الواجب تع وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد
والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان
[illegible]

عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به ان القدم
بمعنى عدم المسبوقية ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما
يطرأ عليه العدم يكون قديما [illegible] لذاته بطريق الايجاب واستند الى الموجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
[illegible] ان قلت اه يعني ان [illegible] يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لجواز ان ذلك القديم
مستند الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز استناد ماهية بتوسط شروط حادثة
على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند وعدم الوجود الاخر غير متناهية
في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فيكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة
تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط
وايكون مستمر الجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط
اخر ايكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فنقول فلا يلزم قدمه
بمعنى اللزوم باستمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية
الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات
الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة
الماضية الغير المتناهية ويكون مستمر الجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط اعني الحركة الجزئية التي ينتهي
اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي
صرح هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون تلك الحادث الزمانية مستندا الى القديم بتوسط المستعدات
وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الواجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم وايجاب منع القدم
بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القدم بهذا المعنى مفروض وجوده والكلام في انه ينافي العدم ولهذا فسر المحشي بالمستمر
[illegible] تسليم مدعى نفي اذ مقصوده اثبات حدوث [illegible] وقد [illegible] قلت [illegible]
[illegible] تحقق الوجود [illegible] تصيق على [illegible] بدون
تلك الشروط متناهية الا شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا ويكون كل ما
هو مستند اليه موجب [illegible] ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته [illegible]
فثبت ان كل ما هو مستند الى الواجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يجوز ان يكون القديم مستندا
الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك المستند غير مسبوق

ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط الغير المتناهية صح

القدم ينافي القدم صح

تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرط لما لا انتفاء علة حتى يلزم عدم
موجب القديم جاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي اما يكون مما يستند الى الموجب القديم بالذات
او بالواسطة او بواسطة الشرائط العدمية الى ما لا نهاية او يمتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث
اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زوال الا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية
وزوالها يستدعي وجود امور غير متناهية وهو يبطل بعد ما ذكر التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث اما الامر
العدمي يحتاج الى العلة فان الاعدام غير محتاجة الى السبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المستدل
وهو غير متحقق في صلاح عدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان لا هو مذهب الحكماء لتم الجواب المذكور وكذلك
بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور وان سلم يجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعدامها
الاضافات الاعتبارية فيزول الها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية لو قيل ه يعني لو قيل بدل الحركة
ما سبوقا بكون او بذلك الحيز او ان كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فيكون والسكون لم يرد سؤال
ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الا بقوله فان قيل اه ح يكون داخلا في السكون انتهى قوله
اي ان لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فيجوز ان يكون مسبوقا بكون ما في ان الحدوث او يكون في حيز اخر بل
في ذلك الحيز بعد الكون يرد عليه ان يلزم ح عدم اعتبار لبث في السكون وهو خلاف العرف والنقض بالحركة
الشارح منها قوله يرد عليه ان ما حدثناه يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان
الحركة والسكون [illegible] الكونين ان حدث في مكان واستقر فيه او انتقل من الآن الثاني الى
مكان اخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول
يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى ان يكون السكون
[illegible] الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبآخر [illegible] قيل انه المعنى من قول
الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونا ما اه ان الكلام ليس على ظاهره بل يحمل على المسامحة والمراد ما ذكر فلا يرد
[illegible] مقصود المحشي [illegible] حمل هذين التعريفين على ظاهرهما [illegible]
يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكر الشارح فلذا حملها عليه الا انه يرد على تقدير حملها على ذلك وايضا
ما قيل ان التغاير الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان اراد الامتياز الذاتي
[illegible] الحركة والسكون [illegible] بعدم تمايز الذات
اه ليس بينهما تمايز [illegible] الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في

الخارج

الخارج متمايزا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما
لا يقول به احد قوله الحق ان الحركة كون اولا اه فيه ما بينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بالكون اخر اه
قوله وهذا ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحين عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الاشعري
من عدم بقاء الاعراض [illegible] في تحقق الكون [illegible] القول بسبق الاكوان [illegible]
في الكون الكون اولا وثانيا العدم تعدده وفيه ان يلزم اذا حدث في مكان واستقر فيه انه يكون كونه في الآن الثاني
حركة لعدم كونه في مكان ثان وسكونا لعدم كونه كونا ثانيا فانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه انه يلزم ان
يكون كونه في [illegible] حركة لكونه كونا اولا في [illegible] الثاني وايضا يخفى عليك انه ما يرد على هذا التعريف على تقدير
بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع
الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه اه
يعني ان ما ثبت قبل ان التقدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى
الفعل في الجواز ان يوجد [illegible] قديم مستمرا ابدا مع [illegible] الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه [illegible] قلت جوازه اه
يعني جواز الزوال ان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم لان التقدم ينافي طريان العدم مطلقا
اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب
بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب اذ لا يخلو المعلول من علة التامة
فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي باستلزام جواز الزوال
سبق العدم ثبت المنع اي اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ويخفى عليك ان هذا انما يتم
فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زوال اصلا اما اذا كان
المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات
ثم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه
بعض المتأخرين ليتم لكنه لم يثبت [illegible] الاستدلال عليه بان تجرده اه تقريره ان وجود المجرد يمتنع ان يوجد
لذاته اركه لما ذكر في التجرد والكل التالي باطل والمقدم مثله اما الاولى فظاهر وما يقولون مثلنا [illegible]
لا منازعة بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته ح المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة
يستلزم التركيب لان مشاركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا
[illegible] لا يستلزم التركيب [illegible] يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض
وعلى تقدير تسليم ان الشركة في امر ذاتي فلا نسلم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي

ثم اذ صح

خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون ان تعيين الواجب امر عدمي لا يتميز في محله قوله
ومنها ما يقال ما الدليل اذ تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه اما الصغرى
فبابطال الدليل الدال على وجوده واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ازاها
وانت سقطة وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العلم قوله على انه اجمال
ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد لا دليل في نفس الامر فمنعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر فيجوز
وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز كونه موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد بالا دليل
عليه يجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء
المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم
به مستندا اليها قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث
سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة وانما بالدليل اذ لو كان عاما
ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها
دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليلا [illegible] ضرورة دخوله في الجميع [illegible]
او اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث
البعض الاخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا حدوثها دليلا [illegible]
وحدوثها [illegible] التقدير المضاف ان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل
دليلا على حدوث المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل
يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم
يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم من حيث كونه قائما [illegible]
قوله يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية
[illegible] لما تحقق البداية [illegible] لا وجود للمطلق في الخارج الا في الجزئيات
اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ ذلك
الحيثية او من حيثية تحققه في ضمن حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية
[illegible] مع البداية [illegible]
في تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله والمحال في انتفائه جواب سؤال كانه قيل انه يلزم في [illegible]
الواجب

في هذا المقام نقطع

تدبر اد بما علم يسبق غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من
الاقدام على ما ينبغي ماخوذ من العقال وما يتصور فيتميز يدعوه الداعي اما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك
فيكون مسبوقة بالجهل وقيل الطبيب اه ايقيل في بيان وجه النظر انا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمراداته
واه الطبيب لا يطلق عليه مع جواز الشافي لكن يعتبر التجزي اه على ما يشعر به لفظ التجزي فان
معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الاكمال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها
بفنون التبعيض والتجزي [illegible] انتهى كلامه وانما يحتاج الى لم على هذا يكون ذلك معتبرا في التجزي
والتبعيض ايضا على ما فسرنا الشارح اعتباره الاكمال فيهما حيث قال وباعتبار اكمال اليها متبعضا
ان معنى ما هو اه تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء وبيان انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ما السؤال
عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى وايوصف بان له جنسا
وانما قال ان مجانس لشيء من الاشياء صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما السؤال عن
الجنس حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك جوابه انه
انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام وصرح
المعنى الذي نوعه انما انما حمل كلمة ما هو على ما معنى اي جنس من الاجناس مع ان الماهية اخر ايضا تمثل السؤال
عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تع وما رب العالمين قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين اي يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصية ذاته
تعالى لانه قال اي شيء هي الاطلاق تنبيها عن حقيقته الحقيقة ما هي واجاب موسى عم بالوصف تنبيها على انه خصوصية
تلك الحقيقة مجهولة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف مع ما ذكره في المفتاح حيث قال يسأل بما عن الوصف
تقول ما زيد وجواب الكريم ونحوه لان المعنى الذي نوعه استدعاء التركيب المناف للوجوب واما السؤال
عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا
لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك الجهل حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرة
لوجوده تع فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة
النوعية ويحتمل ان ليس بمعنى مغاير الاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي لكن يرد ان قوله الا
يعني يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبرة الماهية المفسرة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى
الادراك اعم الجنس المنطقي المقول على مختلفيه بالحقايق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوي
اعم لشمول الحقيقة النوعية ايضا فانها يحدون البشر جنسا وان كان [illegible] الجنس اللغوي

الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه بالجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له اجناس حقيقية
نوعية بسيطة وان يكون له فصل مقوم فانه قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه
فيلزم التركيب في هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا
غير داخل في هويته فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالجانسة المجانسة بالمعنى
العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك انه يثبت الجنس الاصطلاحي لمن يستلزم التركيب في ذاته بخلاف
المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله
لان معنى ماهواه فهو بشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي
من قوله وانما تلك شيء فتأمل بيان ان البعد امتداد ايضا ان كلمة او ليست للشك المنافي للتعريف
بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد
المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغل الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء
اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاق على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا
المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي الناقين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط
اعني الامتداد القائم بالجسم وهذا التعريف اي بيان ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه
انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ الحكماء انما يتصورونه واما تعريف البعد
الموهوم الذي هو اشيء محض فما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بانه يقال البعد امتداد
موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم وهذا مبني
على وجود الحيز يعني لزوم تقدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم
والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في
الازل قديما فلا يكون مستندا اليهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فالاستحالة
الازلية للمعدوم مم يعني وان الاعدام الازلية غير متساوية قال الفاضل المحشي اراد بعدم الحيز ازليته وهذا ايضا
مم في فقه اذ لا يلزم من ان يكون للحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون
الواجب متحيزا بذلك الامر الوهمي في الازل ولا يخفى عليك ان اراد بعدم الحيز تقدم التحيز وهو عند المتكلمين
ازلي بمعنى ان الاوضاع الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق الخ
وان اراد بالازلي الوضع الذي يشار اليه الاشارة الحسية فالاحتياج الى الامر الوهمي بناء وجوده
لجواز

لجواز ان يكون مقتضى ذاته لسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال ان زيد
متحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وانا لا نم انه يلزم تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز
ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة
التي لا تبقى زمانين والاكوان من الموجودات العينية على ما مر من المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية
باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق هذا التردد
دفع لما يتوهم من ان التردد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حصره او نقصانه في جميع المذاهب كما اشير
به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل
سواء ذهب اليه احد اولا وقيل ان تردد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقونه على الزائد والناقص
بخلاف زيد في المسجد وعلى الكرسي ثم ان هذا الدليل ان هذا الدليل على ما ذكره فرد الشيء مبني على ان
الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قدرنا بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه
فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على ان ليس جزء لا يتجزأ لانه لا يتركب
عنه غيره ولانه اصغر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي
من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له ووجه ضعف ما صدر من الملازمة يعني انه لو اتصف
اجزاؤه بصفة الكمال يلزم تعدد الواجب وان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف
بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعف بمنع الملازمة الثانية يعني انه لو لم
يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا
وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى اقول كون عدم الاتصاف
ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم
حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد
بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم
تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل ما هذا لا يكون
الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفة بالوجوب قلت
لا يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه ان لم يكن متصفا بجميع

الزائد والناقص

صفات الكمال لم يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه يكون ممكنا
وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انتهى وايضا صفة الكمال اه توجيه اما اثبات الملازمة يعني ان صفات
لكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب
يريد ان هذا التصريح اه يعني مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرن
بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرن على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه
يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه
كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه في باب المماثلة هذا ويكون
معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس اثبات المماثلة وجه اصلا فيكون
قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون اثبات المماثلة وجه اصلا والحاصل انه صرح بانه
انما يثبت الاشتراك في جميع الاوصاف يرد عليه انه يجوز ان يعني ان المراد بالشيء
الموجود على ما هو المتعارف بينهم فح يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار
بل يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا لذات الواجب مثلا عند
من يقول انه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات
لعدم كونها قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الحلبي يرد عليه انه
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب
وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد الاختياري يستدعي العلم السابق بالفرد
فلا ينتقض بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم
السابق بالافراد الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل شيء
في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكره الا يقال لم لا يحصل الرد بالذخيرة
لقائل ان يقول يعم ما استحيل بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس ما يصح تعلق العلم به عندهم وما يجب
ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المراد بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او يكون
لان دائرة العلم اوسع مما دل شمول المتبع ويستلزم ان يكون المستحيلات متعلق القدرة ايضا
ان يصح ان يعلم لا يعلم الجزئيات يعني انه انما لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة
او لا من حيث الجزئية لا من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها
على الوجه الكلي ولا يلزم الا بالذات المجردة والمتغير منزه عن ذلك بل يعلم من حيث هي جزئيات
غير

غير مانعة من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا
خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله
على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من
والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده
في اصل مذهب الفلاسفة انه لا يعلم الاشياء الا بطريق تعقلها بطريق التخيل والاحساس
فقد ان الله فلا يغيب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلو لم يكن علمه تعالى بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى
من ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك
لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات
وتبعه من مذهبه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات على وجه الكلي واما
الجزئيات المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة بخصوصية غيرها حيث لا يتغير ولا يتعقبه ان وبعدها وامس فانه لو كان علمه كذلك
لكان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل
حيث اعتقد غير ما هو به من الاوصاف المتغيرة هذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا والعلم الجزئيات
وتوضيحه ان الحادث الزماني من الزمان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس قبليته بعضها
ومتوسطه بعضها ولا يكون ما يكون نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس قبليته بعضها
ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا ولذا الامور الواقعة في الزمان موجودات من الازل
الابد معلومة له في وقت وليس في علمه ان يكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قوله لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا
لو قال الامام ان لا يكون المراد انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا يلزم
في الاول تغير العلم وفي الثاني افتقاره الى الجسمانيات والآلة ليس بصحيح واتوهم بعض
من ان علمه تعالى لا يحيط بجميع الجزئيات وادراكها دون خصوصياتها واحصاء الاعداد خلاصة الكلام
المنتظم من فوائد علامة الاسلام ثاني الايجاب هو القدرة اه يعني ان مقدورة معينة احدهما
نعمة الفعل والترك اي يجوز منه الايجاد والترك وليس شيء منهما الا الذات بحيث يستحيل انفكاكه
عنه والمراد ذهب المحققون وهو مناف الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم
الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان
في حقه تعالى فصدق الشرطية الاولى يستلزم صدق طرفيها اي ثبوت كذبهما وهذا لحق لا ينافي ايجاب
ذاته ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الفيض لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل
ما دام عاقلا يفيض عنه كلما قرب ابرة من عينه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره
وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون على عين ذاته
فمتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية
الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث
القدرة وانه تعالى يفعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل
وذلك لان العلم بذاته تعالى ان [illegible] ظرف لعلم ان الذات وهذا معنى تقدم الشرطية الاولى [illegible]
وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي قصد فعل وقصد
لم يفعل وما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم
لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ هذا انما يدل على زيادة
يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية
والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي والكلام في زيادة على ذات
الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى
انه هل في حقنا انكشاف الاشياء ليس لمجرد ذواتنا بل حقيقة زائدة هي العلم فهل في حقه
كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا
ولذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم
الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته ان اراد ثبوت اه يعني ان اراد بان ثبوت المشتق
للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له اي يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت
كون الصفات موجودة فلا نم ذلك بل ان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود يقتضي
وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان
اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ الموصوف بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء

متصفا

متصفا بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك
المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض
الفضلاء بان المراد هو الثاني ويلزمه ان المعنى الذي هو زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته تعالى المعتزلة
من انه متكلم كلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف بموصوف وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته
مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فهما ان اتصاف الجسم
بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود الشيء
فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم
قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما
يتم لو كان الضمير المجرور في له متعينا للرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا
الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى وقد قرروا في تأييد ان غرضهم من ذلك
اثبات كون الصفات موجودة لعل مرادهم اه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له
اي ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف
عنده لانه لو كان العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قوتنا سواء لا سواء لم يكن راجعا الى ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قلت يأباه قولهم بعد يأبى
عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة
مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق
الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة
لا نفس اضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلون نفس الذات ويثبتون ذاته تعالى بالمعلومات
بسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد
حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العلم والمعلوم
ولم يكره احد من الفريقين لزوم الحال لكونه تعالى عالما اي العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو
هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة لذاته تعالى واجب لذاته
موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لا تتعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست
اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا انه

مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر ان العالمية
ايضا ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم العلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية
ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويتا الاقدام في ذلك تأمل
فخذ ما صفا ودع ما كدر وكذا قولهم عالم بالذات يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ص
وقولهم علم عين ذاته وعالميته زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته
تعالى الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي
هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى
فيه تأمل اذ ان في ذاته صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز
تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف
وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى هي مبدأ لتلك الاضافة فلا
وبه قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم
معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الامور التي يتعلق بها تكفير احد الفريقين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عند
ان زيادة الصفات وعدمها امثالها لا يدرك ادراكا كيف ومن استند الى الكشف فانما يرى ما كان غالبا
على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية والا ترى بأسانيد اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة
لهم ان يقولوا الى القائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا ممنوع وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة
اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فالملازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات
المتغايرة على ذات واحدة لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر
الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم
بذاته لكونه مغايرا لذواتنا ويجوز ان يكون العلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون
متولدا بالتشكيك اقتصر على الاول اي بيان المغايرة بين الذات والصفات حيث قال
[illegible] لكن المشار اليه يعني المشار المص بنفي تعدد الذات
والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الا ان التعدد فرع التغاير اذا كان التعدد في [illegible]
فعلم الجواب من عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة ببعضها مع بعض لانها ليست
متغايرة متغايرة

مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اي المشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو ضبط اذ ليس في كلام المص
قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له وان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب
التام انما قال المشار لان المقصود الاصلي بيان عدم الصفات الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل
هو يتم بنفي المغايرة وذلك لان تحمل كلام المص يعني ان استحسن حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد
مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد
على التغاير وذلك ان حمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله واما ان يلزم التعدد والمحذور في
ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون على
ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل او يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل ان يقول
ان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قال بعض
المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب والمستحالة في تعدد الصفات
القديمة لما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم وانما حمل الشارح اي انما حمل
كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي
قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب لمشاركة لما ذكره المحشي وان لزوم الكثر المعلوم
كثر ايضا اي كما ان التزام الكثر كثر ايضا كذلك لزوم الكثر المعلوم لان لزوم الشيء مع العلم به التزام
ولذا قال في المواقف اه فان قيل يقول والصواب لمشاركة لما ذكره المحشي وان لزوم الكثر المعلوم
ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي
واما لو قالوا بالاشتراك والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله
على ان قوله تع وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا باثبات الالهة الثلثة لانهم اثبتوا القدماء
الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به
الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يقولون بوجوب الوجود لكل من الثلثة
ايضا وقد قال في الهيأة المواقف انه لا خلاف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية
دون الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك
في الالوهية يعني استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد
المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عن نقال الامام الرازي في المتكلمين
قول النصارى قالت ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم

قال المولى الخيالي فان انحصرت العلة في الالتزام اه هذا ناظر الى ما بعد العلاوة يعني اذا دل دليلان على انهم كانوا يقولون
بتعدد الآلهة فمع تقدير انحصار علة الكفر في الالتزام وعدم شمولها للزوم المعلوم فقد تعين الالتزام منهم وهو قولهم بما يوجب
الكفر وعبارة الشارح تشير الى ما قبل العلاوة اعني ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا حيث قال لكن لزومهم ذلك والتفوه به
ولم يتعرض لما بعد العلاوة من انه بل وقع الالتزام منهم بشهادة الآية المذكورة فتدبر

الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه
مبني على هذا التفسير واما الوفر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان الله ثالث الآلهة الثلثة
الله والمسيح والروح ويشهد له قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون
الله فوجه تكفيرهم ظاهر اه سترة عليه لقولهم بذوات ثلثة وايضا ترتب اه يعني ان ترتب
الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة
فلذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على قولهم ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة تفوههم هو قولهم
ان ثالث ثلثة فان كان علة منحصرة في التزامه تعين التزام الكفر منهم انهم محكوم عليهم بالكفر
وعبارة الشرح تشير الى الاول اه ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزومهم ذلك والتفوه
اقنوم الاصل قال الجوهري اصبها انا يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا
انها صفات منوطة بانتظام العالم ووجوده او انها اصول الالوهية وقد يوجه ان يقال
قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها لانها
اخر وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة
الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جرأة اخرى
والاولى ان يقال كانه يميل فهم الى ما عدا العلم والحيوة ان لا يلايم قولهم القدماء اه ولذا
لا يلايم انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا يصح الانتقال اذ لو قطع النظر
عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى الاتحاد هاهنا الخارج فواحد
هو الذات ولهذا قال قولهم القدماء الثلثة اشارة الى قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب
عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون
بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض
الذي يقتضي لذاته ان يقال في جوابه كم فيه اجزاء حد طرفه ان اريد وضع يكون بداية
احدهما نهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل
وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا ابتدأت من العشرة الى السادسة مثلا
انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بين الطرفين
في الواحد فلا يكون عددا اه ليس كما اذ الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قال الشارح من قبيل اللبيب بالاشارة

اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة بالسادس وابتداء الاربعة بالسابع

قال الوالد الخيالي العدد هو الكم المنفصل لا يمكن تعريف الكم الا بخواصه وهي ثلثة الاولى انه عرض يقبل القسمة لذاته حتما اه غيره من الاجسام والاعراض يقبل
القسمة بواسطة والقسمة تطلق على القسمة الوهمية وهو فرض شيء في شيء وهذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل
والفك سواء كان بالقطع او بالكسر وهذا المعنى لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار وتحقيقه في المطولات والثانية انه عرض يشتمل على اجزاء يقبل
بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل في الاربعة مثلا يعد الواحد اربع مرات وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة والامكان
كما في المتصل دون السنة تعد بالشهور والشهور بالايام والايام بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات
والشعيرة بالشعرات ومعنى العد انك اذا اسقطت من المعدود احتمال العاد فنى ذلك المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود

يدل على انه من الامور الاعتبارية عند المحققين وقد فسروه اه واصل الواحد
ليس بمنفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو مركب من جملة يتبين اجزائه احدها
جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت واثنان عدد لانه ضعف
الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك كلام انه ارجعه الواحد
من مراتب العدد اه مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي احد
الواحد على ما يشمله تغليبا لانه اقل اه ورد عليه ايرد على جعل الشيء جزء المراتب
جزء الجزء انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع مختلفة بالحقيقة وليست من وحدات
مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة مشروحات الخمسة والستة واربعة واثنان
الا يرى ان اجتماع تصور العشرة بلهما مع الغفلة عن هذه الاعداد انك اذا تصورت حقيقة
الواحد من وحداتها من غير شعور بخصوصياتها الاعداد المندرجة فيها فقد تصورت حقيقة
العشرة بلا شبهة وسيجيء ان مراتب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من مراتب باقي
والسبعة وان مراتب من جعلها الزم الترجيح بلا مرجح وان مراتب من اقل لزم اختلاف الشيء عما
هو الذي لا يكون واحد بناء في تقويمها ان يستغني عما هو اصلها بعض الفضلاء ان المراد
الزام ما هو في علم الجزء في عدم الانفكاك لهم بين مراتب العشرة وتردد الوهم قيل اجراء الكلام
على استعمالهم العرف وقد يجاب ايضا ان القديم اه يعني منع الملازمة اه لم تعدد القدماء
ان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى الغير والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون
قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي الابتداء لم يوجد دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا
ولو سلم منع بطلان اللازم اه لم لا يجوز ان يكون قائما بنفسه
او قائما بالذات فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لا استلزام
تعدد الواجب بالذات وهو ممنوع اذ يجوز تعدد الواجب لذاته وهو عدم الاحتياج الى الغير لا يستلزم
الغير بل يكون مسبوقا بالعدم مستلزما لعدم تعدد الواجب لذاته وانه يوافق
مذهب المتكلمين ان القدم الذاتي والزماني من مخترعات المتوغلين الذين هو موجبا
بالذات قد سبق ما فيه اه قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات يناقض قولهم ان كل ممكن حادث
بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه
يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف القول بمخالفة تلك الكلية وذلك منصب المحققين اه لا يمكن مسبوقا

القصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشيخ اشعار بذلك حيث قال والاستحالة في قدم الممكن
بقدم المشيئة قالوا ان المشيئة صفة واحدة ازلية يتناول جميع الممكنات من حيث
انها حدثت والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد وصرحوا بقدرة
على التكلم قالوا التكلم من الحروف المسموعة حادث وهو حدوث قائم بذات الله وانه قول الله
لا كلامه وانما الكلام قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان الحادث
ما يبتدأ والمحدث ما يبتدأ فهو حادث القدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقولهم
لا القدرة كذا في شرح المقاصد بالتفريع المذكور اراد ان المذكور قولهم وصعوبة هذا المقام
الكرامية الذين قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى القدم لصعوبة المقام لوجب ان يقدم
الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق نعم ان غيرهم قدم ايضا صعوبة هذا
المقام بالاعراض الفاضل الجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى به اهل الذات المكرمة
فلو اريد اثبتوا صحة التقييد المذكور انه ماخوذ من الوزن والمنة فانك اذا قلت ما في الدار
زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها غير زيد وقدرة فلو كان الجزء الكل والصفة
غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد في قولك ما في الدار زيد غيره من افراد الانسان
والزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتنعه الزاد وهو باطل قطعا سواء كان بحسب الوجود
عبارة المبيان وجه تقييد الشيخ قوله بحيث يتصور وجود احدهما الخ بقوله اريد الانفكاك
بينهما حتى انما فسره به اشارة الى ان ان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور
وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز ان يتحيز احدهما في حيز لا يتحيز الاخر فيه لا يوجد
قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص الانفكاك بحسب الوجود
ولا يرد النقض انه وان لم يكن الصفات غيرها بحسب الوجود لكونها قديمة ولعدم تاثير
تقدم تاثير الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين غيرين
قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد الانفكاك الوقوعي دون الذاتي اذ التقدم
بالذات وقوعي الذاتي انتهى قول لو اريد الانفكاك الذاتي لزم ان يكون الصفات غيرا
لانه يلزم ان يتصور وجود ذات مع عدم الصفات اذ لا يكون ذاتا ممكنة على ما هو الفرض ولو اريد
الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها
دون الاخر بحسب الذات مع انتفاء بعض الصفات كما لا يخفى قوله

بالذات

بينهما

وهو هذا يرد عليه انه يجوز ان يكون الثاني
لتقدم الصفات مطلقا من الكرامية غير مذهب
سلم الثبوت فلا يشكل

قدمت

المتوهمان له المعقول والمحسوس اللذين بينهما التلازم سمعة ان ايلن الانفكاك بينهما في الوجود كونهما
قديمين وفي الحيز بعدم تحيزهما فيتامل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب
الوجود والنقض المذكور مندفع بعدم تحققه وما ذكره المصنف يجب ان يكون متحققا ان لا قصر مدعى
له من اثبات مادة النقض وايكتفي بمجرد فرض الله وما قال الفاضل المحشي من ان النقض ايرد على
المحتج وان شك ان تعدد الالهية ممتنع فايرد النقض بالايين الموهومين فلا في الجسمين المقدرين
فانهما ممكنان هذا ايراد تمامليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض الاوفق في الايين
وجسمين تقديريين ان وجود كل منهما ممتنع النظر الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما
مع قطع النظر عن الواجب الايمن ما كان عدم الانفكاك اي ان الشيء ما كان بصدد بيان
ان الصفات المتغايرة بينها وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز اي عدم
بحسب الوجود ويتم البيان الا انه ترك ان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز ظاهر ضرورة عدم
كونه تحريز والمجرد ويم يلن عدم التوهم ظاهرا لمجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود بمجرد ما في انتقاض الجسمين تقديريين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك
بحسب الوجود كاف في النقض المذكور بغير وارد وقد التفت الشيخ بقوله وانهم قالوا الخ
قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي عين الوجود
الوجود ومنها ما هي غيره وهي صفة المعنى مفارقتها عن الوجود لصفات الانفكاك من كونه
عالما وقادرا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الصفات بينه بقوله بناء على ان الشيء الموجود يجوز الانفكاك
بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فالصفات النفسانية ما يمتنع انفكاك بعضها عن بعض
ابعضها عين الصفة الاخرى وغيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل
المحشي الفاضل انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة للموصوف بالكلام ايضا به وبهذا ظهر
ان عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات حتى ان يستدل انهم السابق اعني ايقان في اللغة والعرف
ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح اذ يدل على ان الصفة المحدثة ايضا الانفكاك
الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها
مع صدق ذلك الكلام قد عرفت ان المراد به يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير
قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله ان يكن الانفكاك

والنقض المذكور اندفعا

لا شارة الى تعميم الانفكاك لا يفهم من تخصيص الانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك
من الجانبين اي انتقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن
وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيز وليس الصانع
متحيزا فيه لاستحالة التحيز عليه تعالى ولذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض
في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو
المحل وحيز المحل مكانه اي المحل الخاص بالعرض مع المحل اي ليس بشيء مما ذكره
قلت القدر قال بعض الفضلاء وتهذا الجواب بان هذا الاستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم
من كلية في التعريف التقسيم دون التردد وحاصله ان المراد بان قسما من الحد وحده
هذا وقسما آخر وحده هذا فالمعنى ح ان قسما من الانفكاك بين الحدين هو ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الوجود وقسما منه ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ذكره
توجيه هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلية او وليس كذلك كيف وهو عبد مذكور في تعريف
بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف بدون قيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث
قال ما يمكن الانفكاك بينهما فاطلق الجواز ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز او ايهما التقسيم ان كلية او التقسيم المتردد تأمل
فح يرد الاشكال العالم مع الصانع وايد الانفكاك من الجانبين على من قال الغير ما يمكن انفكاك
في عدم وحيز عدم فان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز
ايضا امتناع حيزه تعالى وكان انفكاك العالم في العدم والحيز معا ان قلت لعلهم ردوا
على العلم ردهم جواز الانفكاك صورة ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما بمحله ولا يكون متقوما
وحينئذ فلا يكون الصفات مغايرة لذات الله تعالى ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى وتقدس
بعضها مع عدم بعض جواز ان يكون بعضها قائما بمحل بعض آخر والحرد بالنسبة الى المحل
ان يكون متقوما ولا يتقوم العالم مع الصانع ان العالم غير قائم بالصانع ولا محله ولا متقوم به
اشارة الى ان الصانع في العالم وكلا الحدين وهذا ايضا ولذا لا يرد النقض بالعرض مع المحل اذ يجوز
ان يعدم العرض مع بقاء المحل ليكونا غيرين قلت حاصله ان الحد الاول
ان يدل على المعنى المذكور وهو هذا التقسيم المقصود من الحد الاول مواد النقض

فيه انه يمكن تصور هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء
على قيامه بمحل آخر ولو بالعرض فتدبر

غير العرض كما لا يخفى لان الكليين اه بيان قرينة لذاته على ان المراد العرض والمحل الجزئيين
يعني ان الكلام في الفردين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين
لان الكليين غير موجودين في الخارج عدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته
المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله وبه يظهر اه باعتبار ان وصف بان اعتبار وصف
الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصوره
ان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين
بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا
للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل قوله الجواب عن النقض بالعالم اه
على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل جزء مع عدم
الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير
ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق
الثاني الا ان عبارة الشرح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء
المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قوله الشرح في الجواب ولو اعتبر وصف
الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر اه رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة
خلل في قوله الشرح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الدليل على ان جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة
فيه تامل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع
فان فرض ارتفاعه قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا
مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف
الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرض
فكان الجواب هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه
فلا يخفى انه ما قول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان بوجود الجزء لخفاء كونه
جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرض قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين يرد عليه
ان مجرد التغاير اه اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشرح ان التغاير بحسب المفهوم شرط الانفكاك
الحملي فانه يدور معه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا
لا يفيد بدونه

زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع
تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم ايضا في الفرضيات فقيل شرط الحمل
الاتحاد فيما بعض ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره حواشي شرح التجريد ان الحمل
في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف لذا قيل بدل ان النافية وانه تصحيف فضل
وقع في عامة نسخ الحواشي بدل لن ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة معناه انه بدل ان النافية
تصحيف فضل اي زائدة لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عن من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تع فاضل
ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا تشبيها لدخوله على الاسم ثم قال وفي بعض النسخ بدل
لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فضل بالضاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب
فصل الام عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل اذ لا يمكن على معناه مثل ان يقال انه معطوف
على قوله لصار حسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم ان الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه
او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه كذلك تعسف وتكلف صح
نقل عنه انه بتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير
ان يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض اللازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى يعني انه وان صدق
على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل
وينتقض ايضا اه ارجع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم وان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة
مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه ح فيلزم ان لا يكون
اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة
بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه لا يقتضي النفسية الى العينية حتى
يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه
جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان
ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه او لا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي ما لا تكون بدونه فلا تكون
العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بمغاير له اذ لو كان عينه
يلزم اتصافه بالغيرية والا غيرية بالنسبة الى الواحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء
من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم من
مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرته لنفسها فان العلم اعلمنا

ولا يرد عليك ان ذلك ربما ان النظر ايضا هو التباين في تقدير ويكون اه يكون وجه
والصانع وانه يختلف الجانبين فلا يجوز من الجانبين فافهم

حاصله ان تعلقات علمه تعالى نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن
تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجددة اي
من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل بنحو وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه
وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور
الازلية والمتجددة لشمول الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات
باعتبار انها متجددة في زمان الحال او الاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث
متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم
من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل لذات الواجب من صفة الى صفة على ما
زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا
فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات بانها وجد والعلم بانها سيوجد
واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجود على ما فان من علم ان زيدا
سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا
لا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فنعلم انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول
والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها
ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدوراته تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع
ما قال الفاضل الخفري من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت
الان او بالفعل متناهية برهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات
ازلية او متجددة اذ ليس معنى قولهم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات
والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد
ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان
مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى بجعلها ممكن الوجود اي بمعنى ان القدرة
صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد
من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين
بالنسبة الى ذات امر ذاتي للممكن يجعل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه
ممتنع

قال الفاضل الخيالي او على صحة الاطلاق اي اطلاق القوي المشتق من القوة واورد عليه ان كون المأخذ صفة لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى
لان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تع مع عدم صحة اطلاق المستوي ونحو ذلك عليه تعالى
وجاب عنه بانه يجوز ان يكون مراده ان ذكره بين الصفات التي اذن الشرع باطلاق مشتقاتها عليه تع تنبيه على جواز اطلاق المشتق من القوة
عليه تع لا ان توصيف الله تع بصفة القوة يدل على صحة الاطلاق والاولى ان يجاب بان مراد المحشي الفاضل انه لو فرض انه لو لم يرد اطلاق المشتق
عليه تع لكن ورد اثبات القوة له لجاز لنا ان نشتق منها اسما ونطلقه عليه تع اذا لم يوهم نقصا في حقه تع وهذا قول ارتضاه من الائمة
ان في جنسه ابو بكر الباقلاني وحجة الاسلام والاول انفد جواز اطلاق كل لفظ صح اتصافه تع بمعناه ولم يوهم نقصا عليه تع وان لم يرد به

ممتنع وواجب فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من
اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصر ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال
ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد
بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق
الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد ففي هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية
بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والقائلون بالتكوين قالوا ان
القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان
متساويين صح كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج صدور احدهما
بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال
بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال
فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم يكون
مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال
بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا ترجح احد طرفي الممكن تعلقت
القدرة بايجاده فوجد ففي هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم
مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينتهي الى حد
لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة
تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
لعدم تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي تعلق الحادث بعد تعلق الارادة
ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها
فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة او على صحة الاطلاق اه يعني
ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى يعني انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى
انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى لا يرد ما قال الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة لله لا يدل
على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه
واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي ونحو ذلك عليه عندنا وهما صفتان
غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا

احدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومنافذ الا
اذا علمنا علما تاما وجليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين هاتين الحالتين ونعلم بالفرق
ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار عند الاشاعرة و
الجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في
الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوة مع انه يمكن
اضافة تلك فلا حاجة الى تأويله واولها غيرهما اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين
البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه بها وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون
لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين
تعلق انه بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة
وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي
يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر
في ايراد العلم ان لان للعلم تعلقا ثانيا يحدث بحدوثها ومن تمسك به اي من تمسك باثبات
الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها
فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السمع قال السيد
قدس سره لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال
لعدم النقل بها امنا بذلك وعرفنا انها لا يكونان الا لذين الموصوفين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها
عند من لا يقول بالتكوين نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على
الاخر ثم انا اعترض عليه اي حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند
تعلق تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم
الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها
التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته
الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين
لازم الذات وان كان المختار شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا الا انه لا يجوز ان يكون للارادة

نوع

نوع خصوصية باحد التعلقين وانما تتم تلك الخصوصية لاحد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا
نقول ان الخصوصية ما لم تتم لاحد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب
تلك الخصوصية اولا بالوجوب وكان لا يمكن وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت اخر
فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع مرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان مرجح لا تكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة لاحد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود
تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم اقترانها لاحد الوجوب فاذا فرض وقوع
الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح وكذا قالوا ان تعريف الارادة صفة توجب
تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان الحلول لم يجب وجوده عن العلة
لم يوجد ايقال الارادة صفة اه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم
الاحتياج الى المخصص اخر قلت الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل
وتركه من غير احتياج الى مخصص اخر ويجوز تخصيص المساوي بل المرجوح لا نقول لم
في وجود تلك الصفة اه يعني لا نم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع
لاستدعاء الحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد
المتساويين في ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب ودواع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان
الهارب من سبع اذا عرض له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا
المختار فانه عنده قدرتان مستويتان من جميع الوجوه والجامع اذا كان عنده رجحانا متساويا
من جميع الوجوه فالمحال هو ترجيح احد المتساويين في وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد وهو غير
لازم من كون الارادة مرجحة لا يقع وقت خبر الجواب ايضا ان نقول لا نم يجوز ان يكون مخصص
احد المقدورين الوقوع في وقت معين نسبتها الى طرفيه ولا نسلم انه يستلزم
الترجيح بلا مرجح لا مرجح والمرجح الموجد هو موجود وتوقف على كون القدرة مرجحة يستلزم
الترجيح دون الارادة مشكل لانا نقول قد صرح السيد في شرح المواقف في بحث الامتناع الترجيح بلا مرجح
بتلزم ترجيح بلا مرجح هنا والمخلص عن هذا الايراد ان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين
مختار اخر منفصل وهذا الى لا نهاية له والتعلق الاول اعتبارية ايضا برهان التطبيق
ذا تسرى فيها ليس بحق ونية بل تحقيقه ان تحقق العلم بالصفة التي ترجح احد المقدورين الوقوع
ملزوم لعينه لانا نعلم ان العلم بترجيح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده

لانا نقول لم
تعلقها بحسب الارادة
تعلقا فيلزم في التسلسل
في التعلقات

في الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما الاول فلان علم شامل للواقع وغيره فانه يعلم الممكن والممتنع والواجب
فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع تابع لكونه مما يتعلق في الحال او الاستقبال فان
المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه وهو الفعلي او متأخرا عنه وهو الانفعالي
والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما
بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يتعلق فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يتعلق فرع وتابع له
وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسم للعلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق
فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة
او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير
وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها
وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب
زبدة المحصل ان هذا مخالف لما يفهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل وبه يندفع قول
[illegible] ان بما ذكرنا ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا اندفع ما قالا لحكما ان العلم التابع
لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض
دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه لما تصورا ولا السر ثم يحصل ويلمع
من قبل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء
في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا انه ليس
تابعا في الوجود الخارجي والتحقيق انه متقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور
لا يخفى نعم يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بفعل المقدور او العلم بوقوعه
مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بل
يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم
بالمصلحة [illegible] لكن [illegible] الاصح واحدة [illegible] تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه
من المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال
ان قلت يلزم ان لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب ان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله عن اختيار
واحد

واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فح
يكون معنى كونه مريدا انه ليس له تأثير في افعاله وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل ينفعل باختيار
فح يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا
موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا انه فاعل على سبيل القصد والاختيار ثم قال ان قلت يلزم منه كون
الجماد مريدا لتفسيره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه
تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه
السلوب انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فيكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا
وقال بعض الفضلاء ان هذا مدفوع المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على
الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب
صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء
كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب تعالى والحاصل
انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون
السؤال موجها ويجاب بما اجاب المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو
فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق نعم يرد ان يريد ان
عليه ان الارادة ان كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع بعض
الاوقات ان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى وان اريد ان اريد ان الفعل يصدر
عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك وهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون ايجابه
في مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب
المذكورة اثبت المشية فلم يكن هي المرجحة الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز
عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة
ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية
بالمشية القسرية لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان
لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولو شاء ربك لآمن من
في الارض كلهم جميعا ولو شاء لهديكم اجمعين ولقوله عدم مشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
قيل عليه قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على

وأجاب عنه بعض الافاضل بان المراد انه قد يخبر بوقوع النسبة وهو عالم بارتفاعها على ما يتضمنه قوله بل يعلم خلافه
ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارة وليس ذلك على تقدير النسبة وا
ظنا يا وا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فثبت مغايرته للعلم الغير اليقيني ايضا فتصير تدبر

ن العلم الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير
التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم
الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه
لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد
في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا لكلام الاخبار هو
هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد
يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز
عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى
ما في الكل فانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما لو كان دلالة الاشارة او التزام
فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلوب الذي هو من جملة مهمات
امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عم بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام اي كونها
مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة وهل كانت في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته
على ظاهره ولا يؤول واعلم ان هذا المقام من مجاز الزمام نقل فيه يجوز بالجيم والحاء المهملة
انه فعل الاول من جزت الموضع اجوزه جوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حاز الى
يحوزها الحوز والحيز السوق اللين المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند
اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة
بتغيرها عن المدلولات العقلية التي يسمونها في اصطلاح معاني اول وهو ظاهر فان العبارات
تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغيير
في ذات المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى العبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة وايضا معلوم ان غير الكلام
النفسي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها لا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات
الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء
ات ضعيف بانه ما ذكرناه انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام
النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك بين مدلول العبارة في توجيه
الكلام بعيد عن مقصودهم بمراحل فان المقصود هو ما هو موجود في ان المعنى الذي يعبر عنه العبارة

قوله الحاصل ما هو موجود صيغة الامر اي حقيقة ان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب فان صيغة الامر موضوعة للطلب الحاصل
بالمصدر فقوله والذي انما الامر تعبير عن الحالة الذهنية التي تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر بنسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدمه وقوعه مردود بان اللفظ انما يعبر به عما دل عليه وضعا والذي وضع له صيغة الامر هو الطلب الحاصل
بالمصدر ومن البديهي ان ليس في الصورة المذكورة طلب حاصل بالمصدر نعم في دلالة اعتقاد على التلفظ بصيغة الامر لكان ايلزم ان يكون تلك الحالة
كلاما نفسيا فوائد تكون هي ارادة او مغايرة منه المخاطب حسب المتكلم على ما في المواقف فتامل يوسف افندي زاده رحمه الله

والكتابة او الاشارة مغاير لها وما الكلام نفسي ام لا وهو مطلب اخر انتهى اشبه بتعليل ويسمى
هذا الكلام نفسيا لانه لا يحتاج الى الحصول وليس المراد بقولهم ان الكلام النفسي مدلول اللفظ انه مدلول له
اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى المراد
ان المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي يتغير بحسب تغير العبارات او الاصطلاحات وهو الاصل
النسبة ان الالفاظ المعبرة عن المعاني الثانية في الاصطلاح ثم ان الشاك اي بيان لمغايرة العلم بمعنى
ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى من النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار
به فيكون مغاير التصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي
يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا
فيكون مغاير التصديق ايضا وفيه بحث من وجوه اولا انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان
هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى لرجوع كونه شاكا واخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد
ايضا وثانيا ان زيدا بعدم علمه بوقوع نسبة عدم التصديق به فلم لا يفيد المغايرة لمطلق العلم
وزيد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انه لم تحقق حقيقة الخبر
في تلك الصورة بل ليس هو سوى مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا من ان ذلك من مطارح
الانكار والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والحقيقة ان الامر مغاير للارادة وان الامر تعبير عن الحالة
التي تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق
به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وشارحنا هنا مغاير ذلك في التلويح ثبوت الشرع اي بيان ان
ثبوت شريعة نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عم بدلالة
معجزته اما توقفه على وجود الباري فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عم وهو موقوف على ظهور
امر خارق يكون فعلا لله تعالى تصديقا منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك انه خرق العادة
حين ادعاه موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا لما وايضا الرسول من ارسله
لتبليغ الاحكام فلا بد من كون المرسل موجودا قادرا على ارسال من ارسله مختارا في اختيار المرسل
من عباده واما توقفه على كلامه فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عم مأخوذ من الكتاب وهو قوي
الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل
التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا بالتهم
وما يتعلق به من الاحكام او يخلق اصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم

في شيء من ذلك الا اتصاف بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عم وتوقف على التصديق بكلام تعالى ظاهر
كما لا يخفى فبين كلامه تدل فحواه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلام تعالى لا يتوقف على الشرع
وكلامه هنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت
الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التنافي الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح في هذا الكتاب
ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر
العليم السميع البصير الثاني المؤيد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
لا بد في التوفيق من التحمل لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان
ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع
وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عم لان مبناه قوله
عم لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عم موقوف على
ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم بتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد
ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبارهم عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى قيل
وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو الكلام النفسي وقال المحشي الدواني
في وجه التوفيق لا نسلم ما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع والا لزم ما ذكر هنا
توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
وقيامه يستلزم ما ذكر ايضا لان ماخذ الاشتقاق متكلم الكلام وان الكلام اثره كما ان النقوش الخطية
اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت الكلام ثبوت المتكلم ووجه الدفع ان والمعتزلة اذا يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لا ثبوت قيام التكلم به لانه
لا يستلزم قيام الكلام به بمعنى تكلم ايجاد الكلام وانقيامه بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل
فلا يلزم ثبوت كلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام المتكلم بمعنى خلق الكلام ايجاد
المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة
[illegible] المعتزلة الخالق الخالق عليه تعالى باعتبار
[illegible] وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم
بمعنى موجد الكلام وصح الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه
هو

فانهم قالوا ان كلامه تع واحد ان تعددت لا تستند الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلانه
نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود صفات غير متناهية نشأت منه واحد واما القيام الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما
هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في
النواهي ورجح هذا القول جماعة من المتأخرين منهم الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع حيث قال فيه واصح شيوعه في الازل الاهم الانواع بمنزلة المعدوم
الذي سيوجد منزلة الموجود والفرق بين ما ذهب اليه الجمهور وبين ما ذهب اليه ابن سعيد ان التعلق المذكور ازلي وفيما لا يزال عند الجمهور وحادث
عند ابن سعيد واما كونها صفة واحدة وكون اقسامها الاقسام الخمسة بحسب التعلق متفق عليه فيما بينهم

هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارئ والحافظ التي يستحيل بقاؤها ايجاد تلك الحروف قائم
بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تأمل وهو عدول عن الظاهر واللغة
يعني ما قال المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتكلم من قام به الحركة لا من اوجده
ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم ان الموجد لهذا الكلام
لو ان خلقنا ان موجده هو الله تعالى وأما اهل الحق فاما الكرامية فقالوا بحدوثه اي قالوا بان الكلام
المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تع وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم
فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشرائع هو من بعض
وان مخالفة الضرورة لمنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تع
انتهى هذا هو المشهور لكنه قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام قول لكن
او الارادة التي يختلج اليه في الايجاد هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان
وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى قديم وواحد لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات
الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال اقيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول
اللفظي لزم ان يكون متعدد بتعدد اللفظ ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم
لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر
ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر والجواب الحق انه الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان
عدم وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات
فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم
الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظ واعترض عليه
الحدوث ثانيا نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس مختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح
في جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تخصيص السؤال والجواب وفي يرد الاول انتهى يعني ان هذا الاعتراض وارد
على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يكون
وجود العام الاخص الى امر فلا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب بانه اورد السؤال لما وقع فيما بينهم على ابن
سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يوف منه ايراد السؤال عليه والجواب
المقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي باللفظي فان اللفظ لا يخلو عن هذه الاقسام ولا يوجد
بدونها واما النفسي والا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد فان الامر
الكلام بل يجري في سائر الصفات فلا يرد ان يقوم هذا السؤال لعدم
العلم والقدرة وغير ذلك ايضا فليتأمل

من حيث هو اربعة ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الكلام
من وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك الاختلاف في لوازمها فان الاول غير محتمل
للصدق والكذب بخلاف الثاني بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا
للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية انكشف فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل لا لزم لم جعله في الازل
خبرا او حاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة الخبر مغايرة الكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو
ذلك الصفة الشخصية الا انه فضل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص
نعم يخرجه عن كونه متضمنا بحيثية اخرى كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث
هو عالم يصدق عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من
حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر فيه ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج
بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها
حين صدق البعض الاخر قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا الوهم لدل على كلية لفظ زيد الا يرى انه يصدق
على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك
من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس شيء ان الصدق المعتبر مفهوم الكلي المتمول على كثيرين
مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو يعني انه لو سئل منها بما هو يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون
محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هو يقال في جوابه انه انسان
لا انه زيد على ما بين في موضعه لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد بين كل اثنين بينهما ملازمة وذلك
بديهي البطلان ولو سلم فجعل البعض اه ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي
والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من
خبر الا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد
ما قال الفاضل الجلبي ان لمستلزم الاخبار الاشياء غير بين ولا مبين ولو اراد من مجرد الجواز والامكان
فهو غير مفيد وقد يقال في وجه التخريج كل طلب في الكلام اللفظي يتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب
مثلا يتوقف في تقريب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي لكذا في النفس وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن يرد عليه ان فيه اه اي ان التحقيق
في صورة قيام الرجل الابن وامره شيء هو الوهم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك

قال الشارح المحقق

على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم
المحدثات يراد به اللفظي او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المص على ما يدل عليه قوله
وتحقيقه وهذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف
بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف لا باعتبار
الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب
ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف
اللفظ الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف اه انه يمكن توجيهه بحيث
يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته
الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا
وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية
والمدلولية فيما هنا معنى قوله يراد به الالفاظ المنظومة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ الالفاظ المنظومة
او المخيلة او الاشكال المنقوشة في يكون تحقيقا لجواب المص قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قوله الشيء
وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب اخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح
عنه فقال وتحقيقه ان تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب اخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان اه بل الواجب ح ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين
الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد اه والله در من فسر قوله وتحقيقه ان تحقيق
جواب المص لا تحقيق جواب اخر تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام والتفصيل ان المتمسكين
بين تفصيل الكلام في ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف
بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة
ليس بحقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت
هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المص واجيب تارة اخرى
بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه
الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله بحيث يوصف
وقال بعضهم اه اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عم بالكليم انه لما
سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في بيان الشارح

قال

فانه معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد
كما لشيخ الاشعري
او بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا
عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي انه من جوز سماعه كالاشعري والغزالي فهو يقول خص به انه سمع
كلامه الازلي بلا حرف واصوات كما يرى ذاته الاقدس بلا كم وكيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات قيل اعتبار العلاقة اه يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق
كلام الله على اللفظ لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي يكون
معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ
المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا
باطل لانه لو كان مجازا في المعنى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو محال عندكم
وجوابه اه يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى ايضا الاثرية واعتبار العلاقة لا يقتضي
ان يكون المعنى الاول مهجورا اذ يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم
النقل والهجر لا امكان الامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك وان اطلاق الكلام على المعنى شايع فيما
بينهم فيكون مشتركا لا منقولا واما قال النقل المعتبر في المنقول لانه في المجاز ايضا نقل لكن مع عدم هجر المعنى
الاول قال الفاضل الحلبي يرد عليه انا لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في
التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال اه تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا
فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه اقول المراد من الاشتهار هو
الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسره به يكفي ولو كان مطلق الاشتهار
كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد
مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل مناسبة فمرتجل وان كان معه
فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فعلى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح المفتاح وان كان معه
اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى
منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول
حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو لم ينقل
هذا لا ينافي الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا

بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال واختفاء ان الهجر
عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قولك الشيء وضعه لذلك
مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق
نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجاز
بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشيء كذلك فيلزم المفسدة
انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشيء من اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته
ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من
الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه
الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء والملزوم
على اللازم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي
والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع
على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظ وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا
والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء
العلاقة كونه منقولا مشهور افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح
انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم
كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا
لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد ضبط فيه اولوا الافهام وقد يجاب بان
اعتبار العلاقة اه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو
مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا
في اللفظ لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا
كما لا يخفى وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع اه يعني في الجواب المذكور نظرا ان المعترض طالما ادعى
انتفاء الاشتراك الذي ادعاه الشيء بقوله وان كلام الله اسم مشترك اه كان المجيب بقوله وقد يجاب
مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن
الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي
لا سلف فيه وبما مر ذلك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه

الجواز

الجواز ولا حاجة له الى التزام اثباته بل يرد عليه ان كلام اه يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ والمعنى
ان اسم لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما
ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحال وانه بط للقطع بان ما نقرأه
هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر سورة مع تيقن منكر كونه كلامه تعالى
وان اراد به انه اسم لنوع القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل
يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تع من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته
حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس بجسد وهو ظ البطلان وان قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص
بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لان استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين
في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه مم اذ لا يصح سلب
النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فاللازمة مسلمة وبطلان
اللازم مم وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته
تع وبذوات القرآن يلزم ان يوصف كلامه تع بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القرآن
ضرورة وجودها فيما بعد ما لم يكن وحدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان
كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم
اما الحدوث للقرآن العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ
القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه
نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تع وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي من انه
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تع بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم
بذاته تع وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا مع ان هذه
الاشخاص من هذا التقدير ليست افرادا له بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام
ولا مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين
الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع في لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه
متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته ازلا وابدا
انما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل

مشتركا بين ذلك النوع والفرد من الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عم
كلام الله تع مجازا وليس كذلك لما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه وذلك بط بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تع بالحدوث حقيقة لحدوث
النظم المنزل على النبي عم قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان بالزام
هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قرائته وفيه [illegible] يشكل بقيام اه وكذلك
يلزم ان لا يكون المتحدى به من كلام الله تع ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم
والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف
عدم الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود
الالفاظ المرتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك
في حقه تعالى لوجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث
اذ القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تع غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات
والا لزم انقسامها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب
ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الزوق لجواز ان يكون
هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الزوق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجواب
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عم وما يقرأه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو
الالفاظ القائمة بذاته تع بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق هنا اذ لا ترتيب هنا
سوى الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الزوق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى
صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية انما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ المشار اليه عبارة بان كلامه صفة حقيقية بسيطة ليست وكون
الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته
لم يرد به اه اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية
اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي هي
مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة
والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس المراد منها التي هي الاضافات بل مبدؤها [illegible] يرد عليه انه يجوز ان
يقال انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته لم لا يجوز

ان

ان يقوم بغيره تع كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفع بما مر
في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان
اعني الاول والرابع وهو ظ [illegible] وجوابه اه حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني
على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع
ولم يتحد الدليلان يرد عليه اه حاصله انه اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز
الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأي
الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تع وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة
لكن بطلان اللازم مم لا بد له اثبات من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما
سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ
السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما [illegible] يرد عليه منع مشهوريته
يعني انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدونه التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا
بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه ان لا معنى
لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه
انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب
الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين اخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير
عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ما له وعليه اه وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره
ويمكن ان يقال نفس التكوين اه يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين اخر او حدث بغير التكوين
لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصافه البارئ تع به وقيامه به تع متعلقا اولا بوجود نفسه
ثم بوجود سائر المحدثات والاستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا
ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا
من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها
فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له
في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تع متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان والاستحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين
وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا

والترتيب

التصور

التالي

عليها

ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو ح
وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لتبا
بذات الباري تعالى انتهى الكلام ولا يخفى عليك ان كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو
ان يكون التكوين القائم بذات الباري تع بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم
تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم المتقدم
اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا
لذاته ولا انسداد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان
قيام العرض الاعراض مقدم على وجوده بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح
المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي
بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررنا باختيار الشق الثاني بادنى تأمل فلا نصرح به مخافة الاطناب
فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تع يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر
قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية
تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى اه مثل الدليل
الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانه لو وجد ثبتا فاما بالارادة وقدرة اخر فيلزم التسلسل او بدونها لو وجدتا
فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل كانه اراد ما عداه اه يعني اراد بالادلة الادلة
الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع ومبنى الامر على تغليب الاكثر على
الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا
لا يلزم قيام الحوادث بذاته تع بل قيام المتجدد وهو جائز كونه قبل كل شيء وبعده ولا التسـ
ـلسل الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم
ابتناء الدليل الثاني فانه مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم
الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظ ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية
اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة المقتضاة بفتح
لزم اما تقدم الكون او تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال ويخطر بالبال ان
التكوين هو المعنى الذي اه يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في
الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث

يصح

يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول
فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب
ويرتبط بتوسطه بالمضروب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون
ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة
بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تع بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب على ما هو مذهب الاصحاب
كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا لك اندفع ما قال
المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تع موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في
القدرة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك
بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب والاشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون
واستحسنوه فانه قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر
الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل ويلزم
تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صار معنى تع بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج
الى معنى اخر كما في الحاشية السابقة فتأمل نقل معنى واما انه موجود ام لا فهو بحث اخر على ان طريق وجود
سائر الصفات ان استتمام يوصل الحاجة موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات
المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او امر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل
الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليها فهو بحث اخر على ان لو تم طريق اثبات وجود الصفا
ت وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة او من ذلك
الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تع خالق كل شيء ولا معنى للخالق
الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تع كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع
ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى
القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان واستشهاد الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول واستشهاد
ووجد الاندفاع ظاهرا استرح فيه او يكون اه يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم
والمكون حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت

فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على
تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل وهذا هو الانسب بالمتن
ايظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء
من اجزائه في وقت وجوده في يكون اشارة الى انه تعلقات حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده في
يكون تعلقات قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر
الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه
للوقت يرجح الاحتمال الثاني وحاصل منع الملازمة اه اي لانم انه لو لم يتم التكوين قدم المكونات
كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد
شيء وما قال الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون
عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم
قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب
فهو ضبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين
بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة والارادة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت
وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور وكمل ذلك الخبط وقع من تشبيههم
للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب
مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون بحدوثه
وقد يتوهم اه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو
اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث
قبيح غير محتمل ان تعلق وجود شيء لشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث
البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود وليس بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيه
ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع
الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا ترى انه قد ردد المردد وجود
العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له
اذ لا يكون ترجيح احد طرفي الممكن الا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض

وانما قال الانسب لمنع ان ما قال الشارح انسب بعبارة المتن ايضا لان قوله هو تكوينه الكوني
وجوده ظاهر في صدوره الى الوجود والتعلق الكوني يحتمله
هذا الاخراج من العدم الى الوجود ولا يلزم تحققه
سيوجد المكون مطلقا لا في وقت تحققه على ما تقدم
الا ان يكون ان يقال الا يحتمله
المكون في الازل بالكمية تحققه
بوجوده

لزم سم

على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لا سيما الخصم
ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث
التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم
التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب
الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ح ان يذهب الى جميع
الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين
ما ذكره بعقله وليس بشيء والشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة ومن اجل ان المراد
بعض من اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى
والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من
العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان
معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل
رد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل
ان مجرد كون الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء
العالم رد لما من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود ووجه الاندفاع ظ وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا اي من اثبات اختيار الصانع
كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قوله الشارح فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه
كما لا يخفى على اولي الافهام جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون
كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المؤرة في
اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام
من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح
وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق به في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت

الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون اه سم

الى الرد على من سم

الرد سم

الاي القاصر عن المكون سم

الموردة سم

المقام سم

وجودها ولذا المكون منفك عنه في الخارج فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة
حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون
ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين وليس شيء اي ما جعله بعض الشراح ليس شيء
لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون
المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من تقدمه
تقدم المكونات لانها موجودة حال كونه فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم
الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة
الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة
على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة
اي لانم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى لان يقال انا لانم صحة الانفكاك بينهما يدل على
تلنا تفسير المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دالة لا يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب
موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين العالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده
ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق
على ان عدم الغيرية لا يكفيه اي منع الملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا اي ان غيرا يعني انا
لانم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد
وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة
المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات
ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي من الجواب ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين
عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية البين
والصفة المحدثة مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تع من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقا
وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة
في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه
خالقا ورازقا ومحييا ومميتا قيل عليه ان التكوين اه قائل من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة
الجواب باعثا على توجيه الشبهة وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين
الذي

الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المص ومن يوافقه مبدأ الفعل
ولذلك جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول ولو سلم
لم يكن غيرا له يعني لو سلم ان تكوينه نفس الفعل لا مبدأه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون
ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل
ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير
الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير
وارد على الشق اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما ينفعه عند الدائر
الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغايره وجعلها ايراد على تقدير ان
يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قال الفاضل المحشي فليس بشيء لان هذا
الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشق وهو لم يجعل قوله غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل
الغير على المصطلح وجوابه ان الكلام الزامي يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم
القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان
التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة ويمكن ان يراد اي يمكن
ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدأه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق
والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد به في اصطلاحهم مبدأه
على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تعليلا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب
ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له وقد عرفت انفا جواب اه لعل
هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس شيء
لان صحة الانفكاك اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب
عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات
انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قيل على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح
عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة اعتباري لا وجود له في الخارج
وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تع والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة
كمكونه قبل الشيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات
اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان
وراء

الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى غيره يكون الايجاد صفة لذلك
الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما الاقتضاء وجوده قبل تغيير
التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا
القدم اه يعني ان اقدم اما مأخوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية پيش بودن فالمعنى انه ادوم من العالم وسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل
لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي
بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم
العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده
به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه
الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تع فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم
بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما
عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود
الذي من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني
ولو كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون
الواجب اقوى قدما محل بحث وذلك يحكم اه يعني كون نظام العالم على الوجه الارفق والاصلح
دليلا على كونه صانعا قادرا مختارا حكيما يدعونه الاصحاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن
على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة
خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل
غير مسموع لانه لا بد له من دليل نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على
الوجه المذكور انما يدل على كونه مؤثرا عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان
يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ملزوم انه حادث
ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت
جدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فينبغي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر

الوجود م فينبغي صح

وفيه

الاقدم

ولذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس تعلق علمه تع تعلق موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية ولا يتصور
القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه وارادته في الازل فيتحقق
الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة
بان المرجح الموجب في افعاله تع هو ارادته المستندة الى ذاته بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه
ارادة اه تع فيلزم الجبر فيه قطعا تأمل نقل عنه وجه التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم
التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما
يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تع لان تعلق العلم وان لم يكن متقدما على
تعلق الارادة بالزمان لكنه متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع فيتحقق موجب
الفعل او امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تع وارادته
ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم
الايجاب وسلب القدرة والاختيار اه بالدوران والترتب دفع ما يتوهم من ظاهر العبارة
من ان قوله ان لقدرته وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان لقدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد
من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بداهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال
بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالي عن الحكم بالتأثير
وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مماسة النار وترتبه عليه الا انه يحكم العقل عليه بان لقدرته مدخلا فيه
بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه لانه لا حكم لها في عدم التأثير بل
منها نظري ثبت بالدليل وبما ذكرنا اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بداهة العقل لا تحكم
بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول
صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرة حقا وان كذب الاول فيكون مذهب الجبر حقا وعلى
التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة حتى يثبت انتفاؤه بالقوة الحكم انما حكم
البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى حرف القدرة جعلها اه حرف القدرة جعلها
متعلقة بالفعل وذلك الحرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى ان سبب مؤثر في حصول ذلك
الحرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله في العبد قدرة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجد الفعل واما حرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست
مخلوقة لله تع حتى يلزم الجبر بل هو لانها فانها صفة صرفة انها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير مرجح

الازلية صح

ضرورة توقفها على تعلقها صح

الثاني كذب صح

ومرجح كما عرفت في ارادة الله تع من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير
احتياجه الى مرجح وكما ان صدور الارادة من ذاته بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور
ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام
فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله
تع يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تع بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان
الله تع اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد
الطرفين وتنزعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا
لان يخلق الله في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت ارادة
الله وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك بمعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الالة اليه تعقيبا ذاتيا
فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله فالجبر باق
او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين
في موضعه من ان الارادة صفة من شانها الترجيح فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة
التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة
تابعة للعلم واذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق الارادة وترجيح فيصرف
القدرة والدواعي اليه فيخلق الله الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المرتب على الداعي
يصير الفعل طاعة وعلامة الثواب والحاصل ان الله خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها
وعلم حسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم
مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها
فمرجح العلم بالحسن والقبح هو الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المخالفة
والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم
قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده
فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم الدور واما بارادة الله تعالى
فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تع والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال
الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب
والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان تكون مستندة

الى غيره في عدم كونها بالاختيار والحق ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن
او القبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال
وقيل صرف القدرة اي وقيل معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد
استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة لا يسبق بيان
ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تع عند قصد اكتساب الفعل وان قلنا بمغايرتها
صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها مع كونها موجودة ووجود القدرة
متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه
يلزم تقدم الشيء على نفسه وليس بشيء لان قصد الاستعمال اما ما ذكره صاحب القيل ليس بشيء
اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا
لان استعمال موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما
تقرر عليه رأي جمهور المتكلمين فلا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال
القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد
الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا ما قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء
باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة
ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه
فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي
متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك
رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو
التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله تع الفعل
يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية
التي ليست سببيتها الا وضعية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا
بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه الاشركة
حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان يكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة
الله تع وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهب اقبح شركة من مذهب
المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تع غير كافية في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة

فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور وانتفاؤه في ذلك لا النقصان في عدم قدرته على الممتنعات

قوله وليس بشيء اه اي ما ذكر ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بالاثر من دخل
في التأثير على انا لا نم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه ثم
فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات
قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه اه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل
قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو داخل في الفهم ونظم المتن لا يخفى قوله اي علة عادية وهي
ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة
لا حقيقة ولم يكن واثرا معه كبيس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي
من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ
حيث ينفي كون شان القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله ولك ان تقول اه
هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة
الله في تسميتها علة او شرطا حقيقة فما قال الفاضل المحشي من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا
فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير قوله يشير الى وجه
الزم في ترك الواجبات يعني ان وجه الزم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكسب
القبيح وهو تضييع لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس
متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشيئة
والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم
في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا
ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس
الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب
والميلان الى فعل الواجب فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم
ان قول الشارح يستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب ترك قصد الفعل
ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك لكان
ملائما لنظر الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب
لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو

عنه

مالم

مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة
ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح
انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطرة لا يمكن الاحتراز
عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
قوله وهو لا ينافي اه اي كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون
وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة
التكليف تعتمد اه حيث قال الا ان صرف قدرته الى الكفر وفيها اختياره اه وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان
ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه
مغايرا لما في فعلها قوله هذا الكلام الزامي اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني
على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل لزم
وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا لم
وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع
الفعل بدون الاستطاعة ح ممنوعة اذ لا دخل للاستطاعة في وجوب الفعل عنده حتى يستحيل
وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت انا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط
عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب
ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على
انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة
تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعل الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على
رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل قوله فلا ينقض
بقدرة الله اه اي حين اذا كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض
بقدرة الله وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله يلزم حدوث قدرة الله او قدم مقدوره
اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم
مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة
بمقدوراتها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا

كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي مختصة بالبقاء
والا لزم قيام المعنى بالمعنى عليها مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة
القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل
الاعراض اه لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء والصفات ليست كذلك قوله
حاصله انه ليس نفي اه يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء
سبقها مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب
المقارنة لا على ان لا توجد قبل الفعل فلجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع
الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنته له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله
وفيه بحث اه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب
المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل القدرة سابقا على حصول الفعل والا لزم تكليف
العاجز على ما ستعرف فالنزاع بين الفريقين ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها
حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة
سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد
الامثال واما من يقول بتلاشيها حال الفعل وهو ينفي ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس
القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون اه حاصله انما يلزم قيام
العرض بالعرض لو كان الامر الحادث في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الوجود
الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة
كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال
تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندفع
في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمنع العقل في الحالة الاولى انتفاء
الشرط اه انه يلزم من حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى
تحكما يجوز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة
فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان قوله الشارح مع ان القدرة التي هي
صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكره لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست

مساوية

مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون
الحادث في الحالة الثانية امورا خارجية تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض قوله
وهو الامام الرازي قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط
التأثير بدونها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى الكل مقدور غيرها بالنسبة الى الاخرى
لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
والمعتزلة اراد مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ اه دفع ما اورد على ما قال الامام الرازي
من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لشرائط
حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة
مع جميع جهات ان يحصل الفعل بها الى بسببها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو رأي الشيخ
مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه قوله وفي كلام الامدي اه اي وقع
في كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم يؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله
او بسببها وقد رد بما كانت فيه التأثير وفي الاشكال في صحة ما ذكر الامام والاجابة اتم التأثير لما
يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتها في التحيز اه فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض
بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى الاختصاص التابعية او التبعية في التحيز لم يأت
بشيء قوله والا فليس اه اي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما
وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة
حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون
العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما في الشرح قوله يعني ان المكلف
وصفا اه يعني حاصل جواب الشارح ان المكلف وصفا بحال متعلقة وهو كون سببا والآلة سالمة من الآفة
والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة ضمنا وهي الاستطاعة
ويعبر عنه بلفظ منفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات قوله واما كون
الاستطاعة وصفا ذاتيا اه يعني واما توجيه عبارة الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له
لكن المراد سلامة السبب وهو وصف ذاتي للمكلف لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف

بذلك حيث يقال ذو سلامة لسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
مم والا لم يصح تفسيرها بسلامة لسبابه اذ هي وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف
الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة لسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له
حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى
لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فمم والا لم يصح تفسيرها بسلامة
لسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان الا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل والاتم ان الاستطاعة وصف ذاتي والا لم يصح تفسيرها بسلامة
لسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة لسبابه جواب سؤال وهو ان يقال الاتم انه لا يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب اذ هي وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة لسباب فيصح تفسيرها بذلك
وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة لسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة
التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة لسباب مصادرة
وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة لسباب اه يصير كلاما على السند
الغير المساوي وهو خارج من قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم تفسير الاستطاعة
بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من
له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل اراد به السيد الشريف
وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم قاصدون بذلك انهم لم يقصدوا
معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت لسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة
المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تفسيرها هو معنى صفته اعني كونه بحيث
سلمت لسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل صفة الشيء بحال متعلقه
مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره
السيد في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله
تحرير المقام اه اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام
الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا الهيب
قد كلف اه وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول
انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف

قبل

قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف
عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي وانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليها باختياره
وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله
ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق
به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء
[illegible] تعلق بعدم علمه ان فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع
بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله قالوا لا يجوز اه ان التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا ثم المحققين
من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي
الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه
اذ لو تصور وثبتا يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته ينافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا
لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة
وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله والثانية لا يقع اتفاقا اه بشهادة الايات
والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز عندنا اه الجواز ان يخلق الله فيه
قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما
فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع اه فان من
علم كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله
هذا توجيه اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه واراده بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق
واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده وكيف
وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن ايقوله
به لا يعد عاصيا اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل
هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة
اي الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا اه اي قد يوجه
ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف فيكون التكليف بما
لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى
بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا

قبله

وبالثالثة جائز واقع اتفاقا قوله ولك ان تأخذها اي لك ان تأخذ لا التقولين على الاطلاق ولا تقييدها
بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا
يستلزم العموم وشمول جميع الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين
ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال وكسائهم
فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق بالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق
جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذها الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه
ولا يمكن في العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا
لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع وما يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل
له في المق اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب اه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق
النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه به من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن به
ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه مح لان اذعان
الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص ان كان مصدقا كان عالما
بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه تصديقه بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون
علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه في وقت التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته
فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز اه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو علم بالتصديق
الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم ولا يجوز فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم
التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا
يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة
الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع به التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما اذا بين بان تصديقه في الاخبار
بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به
وما يكون وجوده مستلزما لعدمه ممتنع فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشيخ في حواشي العضدي
ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به فمعنى لا يؤمن به
فيه ايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافي التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة
الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب

صدقه سه

اختاره

اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي حقيقة فيه مستلزم للحق انما المحق
هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للحق انما يتعلق به اذا
علمه ووصل اليه بخصوصه وهو لم وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح
عليه السلام لا يؤمن من قومك الا من قد آمن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع
لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان
بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص
قوله لوضوح هذا التقرير اه ما ذكره الشيخ بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي
نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته بطل لانه تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث
وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم
بالضرورة الوجدانية اه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل
انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد
النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة
ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس
شيء منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله
يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة
ما يوجب حصوله فهو مم وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن
بعد مباشرة لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله
اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال
ان كلام الشيخ مبني على اهمال المباشرة الممتدة زمانا او المتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك
اذا ضربت انسانا ضربة حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك
الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد
فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا
انما هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية
الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات

الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل قوله ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان التمكن بترك امتداد المتولدات
الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديد التحصيل الم
ممتدا او ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر
على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات
مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع
بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر اه على ما ذهب اليه
جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتله لعاش الى الحامد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب ابو الهذيل
منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى عليه
وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد
قوله ان لم يوصله اليه يعني انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصل الى الاصل فضمير فاعل
في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قال من ان التفسير بقوله لم يوصله
مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع
عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم ان المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل قوله وحاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه المراد من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل
السنة ودفع ما يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا
وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف
لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته
بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه ان قتل مات وان
لم يقتل يعيش اه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان
بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما على وقدره بطريق القطع وح يصلح محلا للخلاف اذ لا يلزم
من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل
الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون اه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله
اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون
عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط ح غير ظاهر

وان صح

وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله
لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان مجيء الاجل كما
يمتنع التقديم عليه بالتصرمدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان
خلاف ما قدره وعلمه مح والجمع بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور
الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات
بجهالة الاية ولعل هذا مراد ما ذكره في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى
قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فما زاد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل
المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف
على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية اه يعني ان المعتزلة ادعوا
الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ
الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة
الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة
هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة مستدلية وما ذكره الشارح
بقوله واحتجت اه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة لا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا من التنبيه
فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات
قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الحامد هو اجله وادعوا فيه انه في تولده من فعل القاتل
وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف
الذي نقله بين ابي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات
من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمامه
في الشرح يعني انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله لا من فعل العبد الى غير ذلك
من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف قوله يرد عليه انه
لا يوافق اه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم
وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل
على تعدد الاجل احدهما اربعون والاخر سبعون قيل ليس محصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين

على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم
والتأخر عنه لعلمه بان طاعته يصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين
قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني ان المراد بان الطاعة تزيد في العمر انها تزيد فيما هو
المق الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها يستكمل النفوس الانسانية فيفوز
بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة اه حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي
علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة
ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدها القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء
على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى مفعوله واثر صنعه قوله فيتناوله اه فيشمل الاكل
بالتناول المشروب ايضا قوله قد يفسر اه اي قد يفسر الرزق بما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به
سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك وهو التعريف المعول عليه
عند الاشاعرة قوله فيما هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون الحرام رزقا لانه مما ساقه الله فانتفع
به وفي جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للحرام رزق في العرف انه امر رزق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه
يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله ويوافقه اه اي يوافق هذا التعريف قوله
ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه
لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق
على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والا فلا اي وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي
فلا تعريف الرزق من معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء في الشرح
حيث قال وبنى هذا الاختلاف اه قوله في يندفع بملاحظة الخبيثة اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع
بملاحظة الخبيثة ان مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكلها او لا دون ما ينتقض
التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله في بعض الكتب
قيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة في اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما
مملوكين قوله مع ان الظاهر قوله تعالى وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال كل دابة مرزوقة او يقال ان
الحكم على الكل بما هو سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب
لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا ينتفع

من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او ما ينتفع به فالعقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيص
بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ما في المواقف
اقول منع قولهم وذلك لا يكون الا حلالا اذ ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان الترابة رزق العبد
لانه مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فيكون ما لا ينتفع به بالنسبة الى العبد متصورا على الحلال
لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه اه اجيب عن هذا
الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تلك قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع
الا انه اعرض عنها واشتغل بأكل الحرام سوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا
الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل اه اي على ان ما ذكرتم انه يلزم ان لا يكون آكل الحرام مرزوقا وهو
باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه
يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا
انه وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا انتقول في مادة من اكل
الحرام وهذا النقض انما يرد لو اثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة على ما يشرح
المقاصد واما لو اثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله
وايضا فيه فوات مقابلة اه اذ المقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا او هو ظ
مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله ولكن قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اه امتناع حمله على الحقيقة
اذ لا معنى لاستحباب العمى على الهدى بعد خلق الهداية فاه استحباب العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد وسددنا لهم مقاصدنا فاستحبوا
العمى الكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون اه اي ويحتمل ان يكون الهدى في الاية على معناه الحقيقي
ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها
بارتدادهم واما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ومع يحصل
لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحباب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب
المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا اه اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلفون في الهداية فبعضهم
مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الحق يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال في مقابلته
يعني انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا معنى

اذ المدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار وفات طريق
الصواب لم يوافقه الاية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التي ذكره المحشي اما لو اريد به اظهار طريق
الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه
صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله وما يقال اه اي ما يقال
ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز
ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع بان الاستعداد التام لحصول المقارن
مع عدم مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة قوله وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال
بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا يفرق في مهدي ومهتد في المدح
مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتدي في المدح مع الورود اندفع البحث قوله نعم التمكن اي نعم
يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير
تام امر مبهم غير معين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني
لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي
عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله
ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق
فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهو مجاز اما عن زيادة البيان
على ما يقول المعتزلة او عن التثبت والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله
ويمكن ان يقال اه اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشيخ من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور
لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي او العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله
اذ الاصلح اه اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح اه اي بل الانفع
في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكن فيه لكونه اعلى المنزلتين قوله وان اعتبر
جانب علم الله تع يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب

العقل

العقل الظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب
الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشيخ والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم
قالوا اه حاصله ان المنة انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه
عنه تعالى استلزم البخل والسفه والجهل الخ على ذاته تعالى على ما قالوا ايكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه
فلا منة في مثل ذلك الفعل وامنن الطلب اذ لا يكون له ترك وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور
المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان
الاصلح في الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيستحق العقاب الاكبر قوله حاصله الخ
امر يستوجب الخ يعني لا نم ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم لعواقب الامور
لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم واما الاصلح
الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه
المعتزلة اه اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتمال المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة
فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر ذلك ليس بخارج من حكمتك يعني ان عدم
المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم
فيجوز ذلك اذ لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان اه يعني ان كلام الزمخشري
لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة
عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب
العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمن كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم
فليس ذلك بخارج من حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك
والا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع مح في حق الكفار عندهم
فيجوز ان يستلزم المحال للمحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نم انه يلزم جواز ترك الاصلح
لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور
المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل في كلام الزمخشري دالة على ان عدم
المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب
الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما

ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب
اخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك
الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على انه لزم جواز الاول من كلامه
ايضا تردد اعلى ما ذكره المحشي قوله وههنا بحث اه اي في الجواب الذي ذكره الشارح وهو انه انما يدل على انه
يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه
وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب
المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال اه اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب
على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي
وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم لحكمة العليم بعواقب الامور قوله
قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير
الوجوب الذي ابطلها الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم اه قوله وجوابه انهم اه حاصله
ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما
يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك
الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة
حيث قالوا يجب صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضاء
الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون
في تركه حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح
العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله
حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال بها نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي
الاختيار قوله ويندرج الى العناية الازلية اي يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي
علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل عليه
حتى يكون على احسن النظام واكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر متأخروا اه اي لاجل
ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة
ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون

رجوعا

رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب
قوله واجيب بان الوجوب اه اي اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون
ح محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد
اصطلاح قوله والعجب اه ان العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من
القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار
الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور
التي اوجبوها عليه تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة
عليه تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل
من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى يعني استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله
والعقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله
وانما قيد بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني
في الحمل على الظواهر ان المراد بالامكان الذاتي المعتبر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن ح لا بد من الاستدلال عليه اذ لا
حكم العقل بذلك على غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الذهني وانه كاف في الحمل
على الظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما يحكم العقل
بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقديم العقل على النقل لان العقل اصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا فنفي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال
الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله
والراسخون في العلم واما على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يعترف
بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رضي الله عنه قال الاستواء معلوم والكيفية مجهول والبحث
عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض
الى الله تعالى وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه وهو ما ذكره صاحب الكشاف
انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا

المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن
له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير قصد
يد وانامل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة بيشي آوردن فتفسير العرض بالاحراق
تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم
تقوم الساعة اي يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون
عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة والشبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب
القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء اه
يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه
زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون
من ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها المستعمل الفاء فتاويل لا داعي اليه قوله
جوز بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب
غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روي
رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا
حتى ينقطع ماؤه عنه خوفا عن ان يكون وقودا جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة ولا
تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك
ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق
الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جماد ولذا قال الشيخ في الجواب يجوز ان يخلق الله
في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قد ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب المأكول اه دفع لما قيل
ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وفواضلها ايضا سفسطة وحاصل
الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف او في خلال البدن يتالم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك
قوله قالوا اذا اعيد لا يعاد الاول اه اي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول
ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك من العوارض المشخصة للشيء فيلزم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان اعاده اه هذا جواب باختيار
الشق الثاني يعني انا نختار انه ايعاد الوقت الاول ولكن فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان
معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من

المشخصات

من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما
ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا لزم ان كان
الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم
تبدل الاشخاص اي يقال انما يلزم التبدل لو كان الوقت مع باقي المشخصات علة لشخص مغاير لما سبقه وهو
ممنوع لا يجوز ان يكون الوقت مع باقي المشخصات علة لشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات
الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز انا نقول في يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة
الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الوقت الاول بلا تفاوت قوله
لا يقال يحتمل ان يراد اه يعني يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة
المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة
المشخصات في لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله
انا نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل
الاشخاص له وعدم افادة المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحال مدفوع
بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبرة في الخارج لا يتصور
الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث
بل وقت الحدوث من جملة موردات وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة
لا يضر عدمه في حالة البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود اه اي اجيب ثانيا بان اه وحاصله
اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان
المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا
معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه
غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول
وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع
ان اوقات ابدانها متخالفة وان اعادة الوقت بعينه مع انه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة
ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود
لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون

مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد في الوقت
الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا الواجد المعدوم
اي قال الناقلون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه ممتنع لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود
سابقا بعينه الموجود لاحقا بالاتفاق وتخلل العدم بين الشيء ونفسه ممتنع لانه يستدعي طرفين متغايرين
والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور
التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة اي لا نمنع ان التخلل ههنا
محال لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال منه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان
الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين
المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد
مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود
في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا
معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في
الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بجواز التمييز بين الوقتين اه
وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو ان يكون بين الشيء
الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم مميزا عن نفسه في
الوقتين اي في وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء تشخصاته في كلا
الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان
الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت
الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل اي حاصل
هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل
الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا
هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر قوله
وايضا لو تم ذلك اه جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه

موجود